

الدكتور طيب تيزيني

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة

الجزء
الأول

من الخرافات إلى الحوارة

حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي



من التراث إلى الثورة
حول نظرية مقترحة في قضية التراث العزلي

حقوق الطبع محفوظة

دار ابن خلدون
بيروت - كورنيش المزرعة - بنايذ ريفيرا سنتر
هاتف ٣١٢٣٣٥ صندوق بريد ١١٩٣٠٨

الطبعة الثانية

١٩٧٨

من التّراث الى السّورة
حول نظرية مقترحة في قضية التراث العزبي
د. طيّب تيزيني

لماذا طرح قضية « التراث العربي »

تمهيد

يشير في المرحلة العربية الراهنة رهط من المفكرين والباحثين ، وكذلك بعض السياسيين والعاملين في حقل السياسة الثقافية ، قضية « التراث » عموما ، و « التراث العربي » على وجه خاص ، بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة ، ولكن في معظم الاحيان بقليل من الخصب والعمق في البحث العلمي ، وبضحالة في الاستبصار والمسؤولية السياسية والاجتماعية .

والامر هذا لا يقتصر ، في واقع الحال ، على واحد من الاقطار العربية وعلى واحد من الاتجاهات والمواقف الفكرية هنا دون الاخرى ، وانما يشمل ، في الخط الرئيسي العام ، كل تلك الاقطار ، مشكلا قاسما مشتركا بين هذه الاتجاهات والمواقف ، وان لم يكن بمستويات ووتائر متماثلة وآفاق واحدة ، وكذلك وان استثنينا بعض الابحاث والدراسات الواعدة التي كتبت وصدرت في السنوات القليلة الاخيرة . بل نعتقد اننا محقون في القول بأن هذه القضية ، قضية التراث (الموروث) العربي في وجهه الفكري ، قد عوملت من كثير من المفكرين والمؤرخين والمثقفين العرب عموما وطوال فترة تاريخية مديدة تبدأ ، من حيث الاساس ، بالقرن السابع لتستمر حتى المرحلة الراهنة ، كما تعامل الخالة زوجة الاب ، الغيرة السيئة ، اطفاله : بكثير من التعسف ومن الرغبة في اخضاعه سلبا او ايجابا وعلى نحو مباشر ومبتذل لمصالح وحاجات سياسية عملية او ايدولوجية نظرية او غير ذلك من هذا القبيل .

والحقيقة ، ان وجه الاعتراض على هذا النمط من التعامل مع التراث العربي الفكري لا يقوم على رفض النظر اليه سلبا وايجابا من خلال تلك المصالح والحاجات ، وانما ينطلق من رفض النظر اليه فقط عبر هذه الاخيرة بغاية تبريرها وتكريسها على نحو نفعي مباشر . فهنا ، في اطار هذه الرؤية للامور ، يضحى بالعنصر المعرفي من الحقيقة التراثية منسب سبيل ابراز وتضخيم عنصرها النفعي (البراغماتي) .

ان الاساءة ، على ذلك النحو ، الى الوحدة الجدلية للحقيقة التراثية بعنصرها المعرفي والنفعي ، تؤدي الى وضع حركتها الذاتية بين قوسين ، اي الى الاطاحة بهذه الاخيرة . وهذا الموقف هو في الاحوال العامة موقف ايدولوجي (١) ، يبرز خصوصا حينما ينشأ في مرحلة اجتماعية معينة تعارض بين القوى الاجتماعية الطبقيّة التي يمثلها أولئك المفكرون والمؤرخون والمتفنون من طرف ، وبين آفاق التقدم التاريخي من طرف آخر .

اننا في الحين الذي نرى فيه ان التراث العربي الفكري ينبغي ان يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علميا وذات افق اجتماعي انساني تقدمي في الحدود القصوى في العصر الراهن ، فاننا نلح من طرف آخر الحاحا مبدئيا شديدا على ان هذه المنهجية لا يمكنها اذا ارادت المحافظة على علميتها وتقدميتها ، الا ان تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي ، بعيدا عن مواقف القسر والاعتمال والاتهام .

بل نود القول ، بصيغة اخرى ، ان الحقيقة في البحث التراثي ، كما في البحث العلمي عموما ، هي كذلك ، اي حقيقة ، ليس لانها نائمة ، وانما هي ، على العكس من ذلك ، نائمة ، لانها حقيقة .

انطلاقا من هذه الرؤية للامور ينكشف خلل وقصور تلك المحاولات اليسارية الفجة لدراسة التراث العربي الفكري ، التي يحدوها الامل في العثور اولا واخيرا ، او على الاقل بالدرجة الاولى ، على شتات ومقاطع وكلمات هنا وهناك في ذلك التراث ، « يوظفها » اصحاب تلك المحاولات في خدمة القضايا والاشكالات الفكرية والسياسية الخ . . المعاصرة ، وذلك بهدف « اكتشاف » حلول لهذه القضايا والاشكالات في تلك الشتات والمقاطع والكلمات ، او على الاقل بهدف اكتشاف المبرر النظري والتاريخي لهذه الحلول (٢) .

بالاضافة الى تلك المحاولات الحديثة نسبيا والمنطلقة ، كما اشرنا تحت ، خطأ من المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، تجابهنا محاولات اخرى متعددة قديمة وحديثة تقوم على ذلك النمط من التعامل مع التراث العربي الفكري ، والحضاري معا .

١ - هنا نفرض النظر عن الموقف الايدولوجي الاخر ، التقدمي ، الذي يبرز في مراحل صعود الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الطبقيّة عموما ، وفي مرحلة دخول احد هذه المجتمعات نظام العلاقات الاشتراكية خصوصا . اول « خصوصا » لان الايدولوجيا تاهل ، مع تكون هذه المرحلة ، بالتلاحم العميق ، ومن هيث الاساسي ، غير الطارىء مع العلم بمختلف قطاعاته .

٢ - سوف نجد لاحقا ان هذه المحاولات ، التي تطرح نفسها خطأ باسم المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، تلتقي ، في مناحها الجوهرية ، بـ « النزعة السلفية » الدينية الوثوقية ، التي تقوم كذلك على اخضاع التراث لمصالح معينة على نحو نفمي تعسفي مبتذل .

هذه المحاولات تنطلق بدورها من منهجيات أو من مواقف منهجية متعددة ومتباينة وواضحة كثيرا أو قليلا ، علينا ان نتعرض لها في مواضع اخرى من هذا الكتاب .

هكذا يستبين لنا انه من الخطأ والسذاجة ان نتقصى مصادر ذلك النمط القسري التعسفي الهجين لذلك التعامل مع التراث العربي الفكري ، في انعدام أو ضالة رغبة أولئك وهؤلاء في التصدي للتراث المعني أو التعرض له بهذه الطريقة أو تلك ، اذ ان هذه « الرغبة » كانت متوفرة في فترات زمنية متعددة من التاريخ العربي الوسيط والحديث ، وهي ما زالت كذلك حتى الان . بل ربما اكتسبت في الفترة المعاصرة وتأثر اكثر تسارعا واصعدا اكثر اتساعا وشمولا . وقد برزت حصيلة تلك الرغبة في مجموعة ضخمة من الابحاث والدراسات والمقالات ، علينا ان نتعرض لمعالمها الرئيسية في نطاق هذه « المقدمة » .

ان تطبيق تلك المنهجيات والمواقف المنهجية، المتسمة بكونها لا تاريخية لا تراثية، على التراث العربي الفكري، افقده عناصر اساسية من بنيته ، كما جعل منه، على ايدي المفكرين والباحثين والمثقفين المومى اليهم سابقا، خليطا من العناصر التي لا ينتظمها ناظم اجتماعي حضاري متماسك ، او نسيجاً واحدا متجانسا يخلو من كل تمايز او تناقض : ان رؤية الغابة تنفي رؤية الاشجار المنفردة المتميزة ، ورؤية هذه الاخيرة تنفي رؤية الغابة ، هذا الكل المتكون من تلك الاجزاء .

ولقد عملنا في هذه « المقدمة » ضمن ما عملناه ، على بحث تلك المنهجيات والمواقف المنهجية وتقديم نقد مبدئي لها ، مركزين في سياق هذا الجهد على خلفيتها التاريخية والاجتماعية والسياسية ، وعلى بنيتها الداخلية النظرية الاساسية .

والامر هذا بحثناه كذلك في علاقته مع قضية المستشرقين والباحثين الاجانب ، الذين تصدوا لمسائل التراث العربي الفكري . فهؤلاء — مثلهم في ذلك مثل زملائهم من العرب — لا يتحدرون من مواقع اجتماعية طبقية وفئوية واحدة ولا يمثلون بنى ومواقف ايديولوجية متماثلة ومتجانسة . اذ ان حركة الاستشراق والبحث عن التراث العربي من قبل باحثين اجانب ، تلك التي انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بصفتها ، من حيث الاساس ، احد اشكال التمهيد والمرافقة لعملية الغزو الاستعماري الحديث للوطن العربي ، تتباين ، بل تتناقض في خلفيتها ومطامحها الايديولوجية بشكل جوهري مع حركة الاستشراق والبحث التراثي العربي ، التي اخذت في التكون والتبلور والتطور في ظل نشوء وانتشار الفكر الماركسي ، باسسه الفلسفي المادي الجدلي ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، اولا ، ثم في ظل سيادة العلاقات الاشتراكية في بلدان متعددة من العالم ، ثانيا ، بدءا من اواخر العقد الثاني من هذا القرن العشرين وحتى الان .

ان تصدي اولئك المستشرقين والباحثين الاجانب لقضايا التراث و (التاريخ) العربي ، بجانبه الفكري خصوصا ، سوف يضعنا امام مهمة البحث في الدور الحقيقي الذي مارسوه في اماطة اللثام عن هذا التراث ، بمعنى (الموروث) ، مشيرين ، عبر ذلك وبكثير من التركيز ، الى « التواطؤ التاريخي » الذي عقدت اواصره وحيكت خيوطه ، على اساس التوجه التاريخي الموضوعي الضمني ، بين حركة الاستشراق التي نشأت وتبلورت وانطلقت في ظلال الترسانة والمطامع الاستعمارية في القرن التاسع عشر وما تلاه من جهة ، وبين حركة البحث التراثي الديني السلفي — في وجهه الوثوقي الاقطاعي — في الوطن العربي من جهة اخرى ، وذلك رغم الفروق القائمة بطبيعة الحال بين الحركتين ، تلك الفروق التي لم تمس ، من حيث الاساس ، القاسم المشترك الذي يوحد بينهما .

وفي اطار بحث حركة الاستشراق سوف يتوجب علينا كذلك ان نتوصل الى الكشف عن نقاط التمايز بين الاستشراق الذي تحرك في ظلال تلك الترسانة والمطامع الاستعمارية ، وبين الاستشراق الذي نحى ، في نطاق الفكر البورجوازي ، نحو انسانيا مستتيرا لا عنصريا ، والذي يمثل الاستشراق الاشتراكي الحديث والمعاصر وريثه الشرعي الطبيعي ، بما في ذلك بالطبع من تأكيد على ان هذا الاخير يجسد حلقة نوعية متقدمة ، في الاساس ، على سلفه .

لقد كان تعرضنا ، في الفصول التالية ، لأولئك المفكرين والباحثين والمثقفين العرب — في العصور الوسيطة العربية الاسلامية والعصور الحديثة والمرحلة الراهنة — ولهؤلاء المستشرقين والباحثين الاجانب ، امرا بالغ الاهمية بالنسبة الى هذه « المقدمة المنهجية » ، التي بين ايدينا .

اذ عبر ذلك ، تحقق للمؤلف هدفان :

١ — اتيح له ان يكتشف حلقات الاتصال واللاتصال بين جملة الافكار المطروحة في « المقدمة » هذه ، وبين مثلتها لدى اولئك من عرب واجانب . ذلك لان « المقدمة » التي بين ايدينا تمثل ، ضمن ما تمثله ، عملا قرائيا من شأنه المطالبة باكتشاف موقعه هو نفسه من السياق التراثي . وهذا يعني ، اذن ، انه من المفارقة بمكان ان نكتب في قضايا تراثية ، بل وان نتطع لافتراح نظرية في التراث العربي الفكري ، دون أن نطرح وجهات النظر الرئيسية في هذا التراث من داخله ومن خارجه ، اسم السالفة والمعاصرة اولا ، ودون ان نحيط بها على نحو عميق من خلال تلك النظرية « التراثية » ثانيا ، ودون ان نقوم بذلك كله عبر تمثيل عياني عميق لقضايا التراث العربي الفكري نفسه ثالثا ، ذلك التراث الذي تدور المسألة بالاصل حوله .

٢ — من طرف اخر تمكن المؤلف ، على ذلك الطريق ، من اكتشاف الحدود التراثية لوجهات النظر تلك ، اي تحديد آفاق تجاوزها المعاصرة والمستقبلية .

وقد تم له ذلك في صيغته الرئيسية العامة ، كما سيظهر لاحقاً ، حين أدركت واستوعبت ضرورة طرح « النظرية التراثية » المقترحة في نطاق الاحتياجات الذاتية الحيوية ، الاجتماعية الحضارية العامة والنظرية العلمية للواقع العربي الراهن أولاً ، وفي نطاق كون هذا الأخير إحدى حلقات الواقع الإنساني العالمي الراهن ثانياً ، أي في إطار تحديد العلاقة بين كلا الواقعين بصفتهما علاقة بين « الخاص » و « العام » .

★★

هكذا تتبدى امامنا مشكلة التراث العربي — بجانبه الفكري الذي سنركز عليه — من حيث هي مركب من القضايا الماضية والراهنة والمستقبلية ، التي تحرض الباحث على التصدي لها بمبضع العالم والسياسي ، او بشكل ادق ، بمنظار العالم السياسي والسياسي العالم .

فالمفكرون والباحثون والمتقنون العرب باغليبتهم في المرحلة المعاصرة يقرون — على الرغم من متحدراتهم الاجتماعية الطبقية والفئوية وآفاقهم الايديولوجية والسياسية المتميزة كثيرا او قليلا — بان اهمية طرح قضية « التراث » القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والاخلاص للحقيقة العلمية فحسب ، أنهم ينظرون اليها ، بهذا الشكل او بذاك وبهذه الدرجة او بتلك ، ايضا بالعلاقة مع الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي . وهذا بغض النظر عن انه حتى اولئك الذين يعتقدون منهم ان نشاطهم التراثي العلمي الاكاديمي بعيد كل البعد عن ذلك الواقع ، يقومون بهذا النشاط ضمن الافق السياسي والحضاري العام للمرحلة التي يعيشون فيها (ببُعديها المحلي والعالمي) ، وفي حدود الامكانيات العلمية التي تتيحها لهم هذه الاخيرة . لقد اكتسبت قضية التراث العربي الفكري في الآونة الاخيرة — على الاقل منذ السنين العشر المنصرمة — اهمية خاصة متميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي والسياسي العملي ، وبالحياة الايديولوجية في هذا الواقع .

اننا نكتفي هنا بتقرير هذه الاهمية وبالتأكيد عليها ، على ان نقدم ، في حدود الاداة العلمية التي نحوز عليها ، تبيانا مفصلا ومتماسكا لها عبر المسائل التي سنعالجها في هذه « المقدمة » ، اي في الجزء الاول من « مشروع الرؤية الجديدة » خصوصا ، وفي مجموع اجزائه التالية على نحو عام .



ولا نشك في ان اعادة النظر بقضية التراث العربي الفكري ، وبالتالي البحث في الحياة الفكرية العربية منذ ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » (١) حتى العصر الراهن بحثا تاريخيا وتراثيا وبإضاءة منهجية تراثية علمية دقيقة — علينا ان نحدد معالمها لاحقا — ، يشكل مشروعا مطولا ينطوي في اثرائه على

١ — سوف نتعرض لاحقا للمسائل المنهجية والعلمية التاريخية التي يثيرها هذا المصطلح ، محاولين الوصول ، ضمن امكانية الاداة العلمية المتوفرة ، الى تحديده اجتماعيا واقتصاديا وفكريا .

مجموعة ضخمة من الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير . بل ربما كان الامر اكثر من ذلك . اذ ان توقع مثل تلك الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير ، شأن ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار المبدئي ، حين يوطد الباحث عزمه على التصدي لهذه المهمة الشائكة وذات الخطورة في حياتنا العربية المعاصرة ، الايديولوجية الثقافية منها والقومية والاجتماعية الطبقية ، على حد سواء .

وقد حدث ان قامت محاولات قديمة وحديثة ومعاصرة لكتابة التاريخ العربي الفكري في افقه التراثي ، اختلفت في اتساع او ضيق الفترات التاريخية التي أرخت لها وبحث فيها تراثيا . ان هذه المحاولات ، وخصوصا الايجابية منها (١) ، تمثل طموح اصحابها بخلفياتهم الاجتماعية الحضارية في استعادة ذلك التاريخ بأفقه التراثي ، في تقصي ابعاده الشاملة وجذوره القريبة والبعيدة ، هادفين من وراء ذلك ، بطبيعة الحال ، الى تحقيق مكسب علمي اكاديمي او ايديولوجي او سياسي او اجتماعي الخ . . . ، او كل هذه جميعا . ان تلك المحاولات سوف نخضعها لنقد مركب من خطوتين متداخلتين ، الى جانب كون كل منهما مستقلة عن الاخرى : متداخلتين بمعنى ان الثانية منهما تكتسب شخصيتها الحقيقية ، حينما تفهم الاولى فهما معقما وتنهم انها هي الوريثة الشرعية لكل ما تحقق من ايجابيات في اطار تلك الخطوة الاولى ، ومستقلتين بمعنى ان الخطوة الثانية تمثل نوعية جديدة حائزة على كل مقومات الشرعية التاريخية والتراثية والتماسك المنطقي المعرفي .

اما الخطوة الاولى لذلك النقد ، فانها تقوم على وضع تلك المحاولات في موقعها الحقيقي من البنية الاجتماعية التاريخية ، التي انبثقت عنها (بالعلاقة مع مؤثرات اخرى خارجية) وتبلورت وازدهرت فيها ، وفي موقعها من سياق التطور المعرفي ، التي مارست فيه دور الكابح او دور الحافز . هذا ندعوه بالخطوة **السلبية النقدية** ، خطوة النقد التقويمي .

اما الخطوة الاخرى — ولا تنفصل تراثيا عن الاولى — فهي ذات طابع **ايجابي تركيبي** يتمثل بضرورة انشاء وبلورة وتطوير نظرية تراثية تقدم فهما علميا اوليا للتراث العربي ، في وجهه الفكري على نحو خاص .

وحينما نزع انجزنا هذه المهمة بحدودها الاولى الضرورية ، فانما نعني بذلك انه في الوقت الذي اخضعنا فيه تلك المحاولات الرئيسية لذلك النقد المركب ، كنا قد اخذنا بعين الاعتبار المبدئي الحقيقة التالية ، وهي ان النظرية التراثية المقترحة والمقدمة هنا ، لم يكن طرح معالمها وابعادها بالحد الأدنى ممكنا ، الا من خلال ومن بعد انجاز دراسة التراث العربي الفكري نفسه ، اي دراسة التاريخ العربي الفكري في افقه التراثي ، وتقصي تلك المحاولات

١ — ان تحديد وبحث هذه المحاولات الايجابية ، سنقوم به لاحقا في مكان اخر من هذه « المقدمة » ، وذلك بالعلاقة مع المحاولات الاخرى « السلبية » .

الدراسية لذلك التراث في اطارها التاريخي والتراثي وفي بعدها العلمي المعرفي بالمعنى الدقيق الخاص .

الى جانب ذلك **وبالعلاقة** الوثيقة معه ، كان ضروريا ، كيما يكتمل طرح المعالم والابعاد الاولى لهذه النظرية ، ان نحاول النفاذ الى اعمق المنجزات النظرية والمنهجية التي تمت في العصر الحديث والراهن ، وعلى الاخص المنظومة النظرية والمنهجية للجدلية التاريخية المادية التي انجز بناءها **الاولي** اولئك العلماء الذين تبلور وتطور اتجاههم الفكري وسلوكهم العلمي في نطاق الكفاح ضد العلاقات الانتاجية الرأسمالية وثقافة الطبقة البورجوازية المنحدرة منها ، ومن اجل اقامة مجتمع اشتراكي جديد .

ذلك لان تلك المنظومة النظرية والمنهجية ، في الوقت الذي تبرز فيه **هي نفسها** ، في مراحل نشوئها واستكمال مقوماتها الرئيسية ، مثالا عميق الدلالة على تكون التراث الانساني الفكري ، فانها تقدم ، بصيغة علمية رائدة ، **امكانات** خصبة لطرح قضية التراث القومي عموما .

انها ، وهي التي انبثقت ، في سياقها التاريخي والتراثي ، حصيلة ليس فقط للقرن التاسع عشر الرأسمالي في المانيا وانكلترا وفرنسا الخ ... وانما كذلك لمجموع التراث الانساني التقدمي ، ومن ضمنه العربي ، استطاعت ان تكتشف وتستوعب موقعه **هي نفسها** من ذلك التراث ، وان تخلق ، في سياق ذلك كله ، تلك الامكانات .

سوف يكون علينا لاحقا ان نبين ونثبت **لماذا** تشكل هذه القضية الاخيرة واحدة من النقاط الرئيسية الجوهرية من النشاط العلمي الذي يبذل في سبيل صياغه وتطوير نظرية علمية متماسكة في قضية التراث العربي . وباطبع فان انجازنا لتلك المهمة سوف يجد نفسه مدعوا بشكل لا محيد عنه الى ان يمر عبر طرحا للواقع العربي الحديث والراهن واكتشاف بنيته الداخلية وآفاق تجاوزه تجاوزا يعيد بناءه على نحو متآخ بعمق مع مقتضيات التقدم على جميع الاصعدة .

لقد ألفنا هذه « المقدمة » ضمن اعتبارنا اياها مقدمة نظرية منهجية في قضية التراث العربي الفكري ، تستطيع ان تمهد لدراسة شاملة للفكر العربي في صيغته التاريخية والآخرى التراثية ، علما بان الصيغتين لا يمكن الفصل بينهما الا على صعيد الادراك النظري والبحث العلمي .

ولقد كنا اصدرنا كتابنا المعنون بـ « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » في عام ١٩٧١ ، واعتبرناه « المرحلة الاولى » من مشروع يضم ، بالاضافة الى هذه الأخيرة ، مرحلة ثانية تشمل الحقبة التاريخية الممتدة ، فكريا ، من النصف الثاني للقرن الخامس عشر (وقد كان المقريري الذي عاش حتى نهاية النصف الاول من هذا القرن ، الفكر الاخير الذي طرح نفسه بوضوح وحزم تلميذا لابن خلدون من القرن الرابع عشر) الى القرن التاسع عشر ، حيث تأخذ بذور جنينية من النمو الاجتماعي البورجوازي في طرح نفسها بكثير من التردد والغموض والمعوقات وعوامل القهر .

هكذا وضعنا خطة « المشروع » على اساس انجاز تينك الخطوتين . ولكننا توصلنا — في نطاق تعاظم واتساع دائرة الاهتمام بالتراث العربي اهتماما منطلقا من مواقع ومواقف علمية تراثية واجتماعية طبقية وقومية وايدولوجية وسياسية راهنة — الى قناعة جازمة بان انجاز مثل هذا المشروع التاريخي التراثي ، يقتضي ، بل يشترط ان يمهد له بمقدمة شاملة تبحث في القضايا النظرية المنهجية الرئيسية المتعلقة بالتراث عموما ، وبالتراث العربي الفكري خصوصا .

ان انجاز مثل هذه المقدمة — والكتاب الذي بين ايدينا يطمح ان يكون تحقيقا وتجسيذا عميقين لها — ينبغي التأكيد على اهميته القصوى ، حينما يوطد الباحث العزم على التعرض للفكر العربي في صيغته التاريخية والتراثية، المومي اليهما فيما سبق .

بناء على ذلك ، تبرز هذه « المقدمة » في واحدة من سماتها الرئيسية ، وهي محاولتها في ان توحد توحيدا جدليا عميقا بين التاريخ والتراث، بين علم التاريخ ونظرية التراث .

والامر الثاني الذي ادركنا ضرورة ادخاله تعديلا على « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ، هو توسيع رقعة او « موضوع » البحث، بحيث يشمل مراحل الفكر العربي الرئيسية الممتدة من «العصر الجاهلي» حتى

المرحلة الراهنة . اذ ان وضعنا لهذه « المقدمة » — وهي التي تعالج قضية التراث العربي الفكري في ضوء **وضمن** آفاق الثورة (١) في الواقع العربي المعاصر — جعلنا ملزمين بالسير في « مشروعنا » حتى النهاية المنطقية الحازمة ، اي حتى الحلقة الأخيرة من الفكر العربي ، تلك التي سنجدها ممتزجة بأشكال متعددة ومعقدة في البنية الثقافية الأيديولوجية العامة لطبقات المجتمع العربي **الراهن** .

وفي الوقت الذي اخذنا فيه على عاتقنا طرح التراث العربي الفكري في ضوء **وضمن** آفاق الثورة في الواقع العربي المعاصر ، فأت نكون قد أصبحنا مدعويين الى طرح **مستقبل** هذا التراث ، اي موقعه من البنيان الفكري الثقافي ، الذي سيكون في نفس الآن **أطار** و**حصيلة** الثورة في ذلك الواقع .

★★

هكذا ، وعلى ذلك النحو من رؤية الأمور ، تتبدى الملامح الرئيسية العامة لمشروعنا في الرؤية الجديدة للفكر العربي : انه مشروع رؤية تطمح ان تكون جديدة فعلا ، **أما جدتها** هذه فانها ترغب في ان تفهم وتقوم ضمن الاعتبارين التاليين :

١ — انها ليست مطلقة ، اذ هي لا تمثل مرحلة تبدأ من الصفر وتنتهي بالمائة . فهناك دراسات وابحاث ومقالات صدرت ، على الاقل ، منذ مطلع ستينات هذا القرن ، تبرز فيها ، بأشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف ، بعض ارهاصات وطموحات هذه الرؤية الجديدة .

٢ — ان تلك « الجدة » تكتسب شرعيتها التاريخية والتراثية والمعرفية النظرية والمنهجية لانها ، بالإضافة الى ما سبق ، تدخل في نطاق **مشروع** ، ان كان لصاحبه ان يدعي بأنه استكمل ابعاده وآفاقه الرئيسية ، فان هذا الادعاء يظل يتحرك في **حدوده** التاريخية والتراثية والمعرفية النظرية والمنهجية .

ضمن هذا المنظور ، ينطلق مشروعنا في الرؤية الجديدة من الاعتراف بشرعية المحاولات التي تتحرك ، خصوصا ، ضمن افق تاريخي جدلي مادي أولا ، ومن الاعتراف بتلك المحاولات الجدية المستنيرة التي سبقته في النشوء ثانيا .

هذا يعني ضمنا وصراحة ان مشروعنا يرفض القول ببداية ونهاية مطلقتين في العمل الفكري الثقافي ، ذلك لان ما يبدو لنا انه يمثل بداية « مطلقة » . يحتوي في ثناياه في حقيقة الامر عناصر من البنى الفكرية السابقة ، وما يبدو لنا كذلك انه نهاية « مطلقة » ، يمثل ، باعتبار ، تمهيدا لبنية فكرية لاحقة .

١ — سوف نأتي على هذا المفهوم على نحو مفصل في مكان آخر مخصص له من هذا الكتاب .

وعلى ذلك فان الحديث عن بداية ونهاية مطلقتين في البحث التراثي يؤدي بدون شك الى القول بـ « اسطورة » فريدة غير خاضعة لضوابط التاريخ البشري الحقيقي .

ولقد عانى التاريخ والتراث العربي زمنا طويلا من مجموعة من وجهات النظر **التاريخية التراثية** ، برزت بصيغ متعددة ، دينية ، وقومية وعلمية ليبرالية ، وتلفيقية ، وعدمية ، كان منها من يرفضه كليا ودفعة واحدة ، ومنها من يأخذ به كليا ودفعة واحدة .

ونحن ، في الوقت الذي لا نشك في ان وجهات النظر تلك جميعا وجدت وتجد شرعية وجودها في جملة من الظروف الموضوعية والذاتية ، التي قامت في الوطن العربي ، دون ان تكون قد حققت نموها في حقل المعرفة العلمية التاريخية التراثية (بغض النظر عن اثاره مجموعة من المسائل الجزئية اثاره فيها شيء من ذلك النمو) ، فاننا نرى من طرف اخر ان العوامل الموضوعية والذاتية الضرورية اصبحت متوفرة **كذلك** من اجل صياغة نظرية للفكر العربي في صيغته التاريخية والتراثية ، يتوفر لديها من القدرة ما يكفي لاسقاط الفكر الألتاريخي بصيغه تلك (بمعنى التجاوز الجدلي له) ، تلك الصيغ التي تكونت عبر مراحل متعددة في الوطن العربي . ومثل هذا النقد التاريخي والتراثي قمين ليس بانجاز ذلك الأمر فحسب ، وانما كذلك باغناء تلك النظرية نفسها التي عليها ان ترى على الدوام في الواقع العربي ، موضوع البحث ، عصب وجودها ، فلا تعلو عليه ، بل تخضع نفسها للامتحانات التي تتطلبها المعطيات المستجدة في الحقل الاجتماعي والعلمية النظرية . وهي ، في ذلك ، تسهم في الكشف عن « الجديد » اولا ، وفي اغناء وتطوير ابعادها وآفاقها ثانيا .

ولا يشك احد من المهتمين ، باستثناء المكابرين ، وخصوصا السلفيين منهم ، في ان الفكر العربي في صيغته التاريخية والتراثية يشكل ، باعتباراته ودرجات مختلفه ، حفلا بكرا عميق الخصب للبحث العلمي التاريخي والتراثي . اذ من الجدير بالذكر والاهتمام ان ذلك « الحقل » لا يمكن بالاصل ، على الاقل في صيغته التراثية ، ان يستنفد . فالبحث في **التراث يدخل** في نطاق النشاط العلمي **المستجد ابدا** ، ذلك النشاط الذي يقوم به المهتمون والعلماء في كل مجتمع ، حينما يعودون ، من خلال ثقافتهم التي اخترنوها على هذا النحو او ذاك وانطلاقا من موجبات وآفاق واقعهم — سواء كان ذلك بوعي او بدونه — الى ماضيهم وماضي شعوب اخرى في امتداده الذي يعاصرونه هم انفسهم ، يستقرئونه على سبيل الاختيار ، غافلين معظم الاحيان عن ان ذلك الماضي يعيش في حناياهم في صور ودرجات مختلفة متعددة .

ان سبب ذلك يرتكز الى ان كل مجتمع — بطبقاته المتعددة التي تمارس ضمنها الطبقة المهيمنة دورا ثقافيا رئيسيا — ينظر الى تاريخه وتاريخ الآخرين نظرة **تراثية** تتميز كثيرا او قليلا من نظرة المجتمع الاخر . ولا سبيل الى الشك

في ان ذلك يقوم على ان احتياجات المجتمعات المادية والاجتماعية والثقافية والاخلاقية والقومية والسياسية الخ . . . متباينة بهذا الشكل او بذاك والى هذه الدرجة او تلك .

هذا الكلام يصبح اكثر دقة وتخصيصا حينما نميز بين المجتمعات الطبقيّة من جهة ، والمجتمع اللا طبقي المتقدم من جهة أخرى ، ذلك الذي تمثل « الاشتراكية » الحجر الاساسي في بنائه (١) . فبالنسبة الى تلك المجتمعات ، وخصوصا الرأسمالي الحديث منها ، تبرز أمام الباحث ضرورة النظر الى الطبقة السائدة فيها في مرحلة نهوضها وصعودها أولا ، وفي مرحلة تحولها الى طبقة رجعية تاريخيا ثانيا . اذ ان زاوية الرؤية التراثية تختلف تبعا لتبدل المواقع التاريخية للطبقات التي تعاقبت على سدة الحياة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والقومية والايديولوجية .

اما في المجتمع المتجانس طبقيًا والمتقدم تاريخيا فان زاوية الرؤية التراثية تكتسب منحى جديدا يتعمق اكثر فاكثر ضمن نسق موحد ومتجانس ، في الخط العام الجوهرى . ها هنا لا يعود التقدم الانساني مرهونا بحدوث ما نسميه بـ « الثورات الاجتماعية » بقيادة طبقات ذات مصالح متباينة ومتصارعة ، بل يصبح جزءا من عملية تعميق العلاقات الاجتماعية الجديدة ، اللابقيّة ، بما فيها طرح الشخصية الانسانية الشاملة والمتكاملة والمتناسقة طرحا تاريخيا عينيا .

ولا شك ان الرؤية التراثية في كلا النمطين من المجتمعات ، الطبقي واللاطبقي ، ترتبط على نحو وثيق بالايديولوجية (٢) المهيمنة فيهما . وسوف نتعرض لاحقا لهذه المسألة بمزيد من التفصيل والدقة ، حينما نأتي خصوصا على مناقشة وجهة نظر « العدمية » في التراث . المهم هو انه على اساس هذا الفهم للامور ، يصبح « مشروع الرؤية الجديدة » مشروطا بمقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة التي يمر فيها الوطن العربي ، تلك التي تتحدد ، في نظرنا ، بكونها مرحلة انتقال معقدة ومركبة من مجتمع ما قبل الاقطاعي واقطاعي بورجوازي هجين ومبعثر قوميا الى مجتمع اشتراكي موحد قوميا . بيد ان هذه الشرطية المحددة بظروف تلك المرحلة الخاصة ، امكن التوصل اليها عبر انجاز عملية تجريد وتعميم علمية ، اخضعت لها خلال ذلك معطيات ووقائع الواقع العربي فني مراحل المتعاقبة المتعددة ، كما اخضعت هذه المعطيات والوقائع تلك العملية بشكل يبعدنا عن الظاهرة الفكرية الهجينة « التأملية » ، التي سنعود اليها في

١ - ان التصدي لهذه المسائل ليس من قبيل الاخذ بمواقف مجردة ، وانما يتحدر من حقيقة اساسية ، هي ان النضال من اجل الاشتراكية اصبح جزءا اساسيا من نشاط الجماهير العربية الكادحة السياسي ونشاط مجموعة من الاحزاب السياسية اليسارية في الوطن العربي . بالاضافة الى ان النضال من اجل الاشتراكية اصبح سمة عصرنا الراهن .

٢ - الايديولوجية ، ويمكن ترجمتها الى العربية بـ «الفهنية» او « الفكرية » .

مكان لاحق . بصيغة أخرى نود القول ، ان التوصل الى نظرية علمية فسي التراث العربي الفكري ، مشروط باكتشاف وتمثل واستيعاب القواعد النظرية والمنهجية الاساسية المشتركة ، التي تقوم عليها النظرية التراثية العامة .

ان « العلم » حينما يتعامل بالعموميات والكليات ، فانما يفعل ذلك ، في الحقيقة ، لانه يصل اليها بالضرورة عن طريق الخصوصيات والجزئيات . وتلك العموميات والكليات هي دقيقة وصحيحة ، بقدر ما توحد في طياتها ، في صيغة علمية متناسقة ، ما هو جوهري ومشتترك وضروري في تلك الخصوصيات والجزئيات . والجدير بالاهتمام العميق ان هذه الصيغة تمثل ، على ذلك النحو ، شيئا جديدا لا يمكن رده ميكانيكيا الى تلك الخصوصيات والجزئيات ، او الى بعضها ، او الى كل واحدة منها على حدة .

ضمن هذا السياق من طرح القضية ، يغدو جليا ان « المقدمة » المقترحة هنا تريد تقديم نفسها على انها نظرية في قضية التراث العربي الفكري ، تتسم بانها لم تستطع تحقيق معالمها هذه ، التي تظهر بها في هذا الكتاب ، الا عبر انجازها ، على ذلك الطريق ، مهمة تحولها بهذا القدر او ذاك الى دليل عمل منهجي عام في البحث التراثي .

ان تحقيق احتواء هذه « المقدمة » عنصري الخاص والعام في نسق طمح ان يكون علميا معمقا ، بحيث يكسبها قدرة على تعميم ما سوف يبرز في نطاق الخصوصيات التراثية ، وعلى تخصيص وتطويع ما سيتحقق على صعيد العموميات ، اقول ، ان تلك العملية الجوهرية المشتركة الضرورية لكل عمل علمي دقيق حاولنا انجازها ، منطلقين في ذلك ، وعلى نحو عملنا على ان يكون منطلقا من صلب الاشكالية نفسها ، من « جدلية تاريخية تراثية » (١) تمثل في آن واحد ، توحيدا عميقا للخاص والعام ، ومنهجية بحث علمي في نشوء وتطور وتطور عملية التوحيد هذه .

١ - سنأتي على سمات ومعالم هذه « الجدلية » - وهي التي تكون القاع النظري المنهجي للنظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب - على نحو مفصل في القسم الثاني من هذا الاخير.

ان « مشروع الرؤية الجديدة » يغدو ، حسب ذلك ، مشروعاً مطولاً يستغرق انجازه سنوات عديدة ، ستكون مترعة بالجهد والصبر والعناء . وقد وطننا العزم على انجازه ، ضمن حدود الآلة العلمية التي بحوزتنا .

واسننا بحاجة الى التأكيد على اننا ، في هذا « المشروع » لا نطمح الى الاجابة النهائية عن كل التساؤلات ، والى حل كل الاشكالات المتحدرة من التراث العربي الفكري ومن القضايا المطروحة حوله .

ان هذا التأكيد يدخل ، في الحقيقة ، في نطاق فهم جدلي تاريخي وتراثي معمق لطابع نشوء وتقدم المعرفة الانسانية ، وليس في نطاق « تواضع » علمي ، يمكن ان يكون صادقا او كاذبا .

وبطبيعة الحال ، ان موقفا مثل هذا من العلم والواقع المعيني يجد نفسه بالضرورة في تعارض مبدئي مع ما يسمى عادة على سبيل الخطأ او الزيف العلمي بـ « فلسفة » العلم ، التراثي مثلاً او التاريخي .

ان هذا المفهوم ، الذي يجد احد مصادره الرئيسية في المرحلة اليونانية « للحكمة الموسوعية » المنطلقة من القرن السادس ق.م . ، اصبح طوال فترة تاريخية طويلة بمثابة القيم الدخيل على العلوم الدقيقة ، الطبيعية والاجتماعية التي لم تكن قد استقلت بعد عن تلك « الحكمة » ، يوهم نفسه بأنه يخطط لها وينسقها ، دون ان يكون مدركاً لمشكلاتها الخاصة النوعية . بل اكثر من ذلك ، فهو ، اي ذلك المفهوم ، يضع شخصه في موقع تلك العلوم نفسها ، ويعلن نفسه بديلاً لها .

هكذا يقود الحديث عن فلسفة « التاريخ » و « التراث » الى تعمية التاريخ والتراث من حيث هما واقعان عينيان و « النظر اليهما من منظار نصطنعه نحن عنهما . ولقد تعرضنا لهذا الامر الخطير على نحو اكثر توسعا في مكان لاحق من هذه « المقدمة » . اما ما نطمح ان نشير اليه هنا ، فهو ان هذه « المقدمة » التي بين ايدينا ، في الوقت الذي ترفض فيه رفضاً قطعياً ان تتحول الى فلسفة للتراث العربي الفكري ، فانها تقدم نفسها ، كما سبق وقلنا فوق ، بصفتها دليل عمل منهجي عام في البحث التراثي ، وعلى انها ، **انسياقاً مع ذلك وانطلاقاً منه** ، نظرية في قضية التراث العربي الفكري خصوصاً .

هكذا نكون قد حددنا المعالم النظرية المنهجية العامة لـ « مشروع الرؤية الجديدة » تحديدا اوليا . يبقى ان نقول ان هذا الاخير قد فرعناه الى الاجزاء التالية ، التي سنعالج كلا منها على حدة وبصورة مستقلة موسعة ، طبعا في نطاق كونها جميعا تشكل وحدة جدلية شاملة :

١ - مقدمة نظرية منهجية في قضية التراث العربي - (وهي هذه التي بين ايدينا) ، اردنا ان نحدد دلالتها وآفاقها الراهنة ، فمنحناها تعبيراً يفصح عن احدى مهماتها الاكثر اهمية ، وهي ان تسهم في انجاز الثورة في الوطن العربي ، تلك التي سيكون علينا لاحقا ان نحدد ونضبط ملامحها الرئيسية .

٢ - اسهام اولي في طرح قضية « العصر الجاهلي » . يعالج هذا الجزء مسألتين : (١) البنية الاجتماعية الاقتصادية لـ « العصر الجاهلي » ، (ب) البنية الفكرية لـ « العصر الجاهلي » .

٣ - المرحلة العربية - الاسلامية الاولى (القرن السابع) . هنا سنتصدى لناحيتين : (١) التحول الاجتماعي الاقتصادي في هذه المرحلة ، (ب) الاسلام وبنيته الايديولوجية الملتزمة في القرآن والسنة المحمدية .

٤ - المرحلة العربية - الاسلامية الثانية (من القرن الثامن حتى القرن العاشر ، حيث سيطر الامويون والعباسيون) . وسنبحث في اطار هذه المرحلة اهم المسائل المتعلقة بنشوء الدولة المركزية ، التي كانت الارض الخصيبة لنشوء وتطور العلاقات القطاعية والعلاقات التجارية الرأسمالية المبكرة ، ولنشوء واحتدام الصراع بينهما ، ومن ثم سنتعرض لبداية انحسار هذه العلاقات الاخيرة لصالح العلاقات الاولى (القطاعية) .

في ضوء طرح معالم تلك البنية الاجتماعية الاقتصادية للمرحلة الثانية ، سنبحث في الحياة الفكرية لهذه المرحلة في اوجهها الرئيسية ، واضعين نصب اعيننا ما سنبحثه في نطاق الاجزاء الاربعة التالية المتعاقبة ، اي الاجزاء من ٥ حتى ٩ .

٥ - في هذا الجزء الخامس سنواجه مركبين من المسائل : (١) المذاهب الفقهية الرئيسية (الاربعة) ، (ب) الفرق الفكرية الرئيسية (المعتزلة ، والاشاعرة ، والماتريدية ، والزنائدة) .

٦ - الفكر الفلسفي ، المثالي والمادي .

٧ - الفكر السوسيولوجي .

٨ - وندرس في هذا الجزء : (١) التصوف العربي - الاسلامي في صيغته الاولى ، البسيطة العملية ، « صيغة الزهد » ، (ب) التصوف في صيغته الثانية ، النظرية المتطورة ، اي « الصيغة الفلسفية » .

٩ — المرحلة العربية — الاسلامية الثالثة الممتدة اولا من القرن العاشر حتى اوائل القرن السادس عشر ، حيث استطاع الاقطاع ان يهيمن بشكل شامل ، والممتدة ثانيا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، من اوائل القرن ١٦ حتى اواخر القرن الثامن عشر ، حيث تعلن الارهاصات الاولى للنهضة البورجوازية الحديثة عن نفسها . في هذا الجزء (التاسع) سنعالج على نحو خاص : (ا) البنية الاجتماعية الاقتصادية لهذه المرحلة ، (ب) الهيمنة الفكرية لاتجاهات ومواقف ايمانية — غيبية وصوفية بدائية ومثالية موضوعية هي في التحليل الاخير تكثيف ذهني لاحتياجات الواقع الاقطاعي ايدولوجيا .

والحقيقة ، ان معالجة هذه الامور المنضوية في اطار تلك المرحلة الثالثة تحتوي كذلك الحقبة التي ساد فيها العثمانيون في معظم الاقطار العربية من ١٥١٦ حتى ١٩١٦ . اذ ان هاتين المرحلتين (من القرن العاشر حتى اوائل السادس عشر ثم من هنا حتى اواخر القرن ١٨) تشكلان ، في الخط العام ، نسيجا متجانسا من حيث العلاقات الاجتماعية الطبقية (الاقطاعية) . ويبقى ان نقول ان الحقبة العثمانية التي انتهت في الوطن العربي ١٩١٦ ، كانت قد اخذت تنمو فيها آفاق تحول اجتماعي بورجوازي وقومي . ولذلك فنحن ننظر الى اواخر القرن الثامن عشر (الغزو الفرنسي لمصر والتحول الاجتماعي والقومي فيها وفي اقطار عربية اخرى ، مثل سوريا ولبنان) على انه بداية النهضة العربية البورجوازية الحديثة .

١٠ — مرحلة النهضة العربية البورجوازية الحديثة ، التي ابتدأت في اواخر القرن الثامن عشر وانتهت في السنوات الاولى من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

ان هذه المرحلة هي في الحقيقة هامة وذات دلالة كبيرة بالنسبة الى الوطن العربي . اذ فيها انبثقت النهضة البورجوازية العربية ، وفيها كذلك استنفذت هذه الاخيرة آفاقها تحت وطأة التواطؤ التاريخي الامبريالي الغربي من جهة والاقطاعي الزراعي والعقاري الداخلي من جهة اخرى . وتنتهي المرحلة بتحقيق الاستقلال السياسي لاقطار عربية متعددة ومتباينة في العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وفي اساليب الحكم السياسية وفي مستوى البنية الثقافية .

اما معالجة هذه المرحلة ، فانها ستضع امامنا مهمة التصدي لقضيتين رئيسيتين : (ا) البنية الاجتماعية الاقتصادية ، ودور ذلك التواطؤ التاريخي في صياغة وتحديد معالم هذه البنية الهجينة وذات الآفاق المسدودة ، (ب) الحياة الفكرية التي تكونت وتبلورت ، في جذورها وابعادها ومواقفها و « آفاقها » ، كذلك هجينة وذات آفاق مسدودة .

١١ — المرحلة المعاصرة — وسوف ندرسها انطلاقا من السنوات التي

مهدت لها ، اي من السنوات الاولى بعد الحرب العالمية الثانية وحصول معظم
الاقطار العربية على الاستقلال السياسي .

وفي سياق دراستنا هذه ، سوف نركز مبضعنا خصوصا باتجاه قضيتين :
(أ) التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، التي حدثت في مجموعة
من الاقطار العربية ، مشيرين خلال ذلك الى الحلقات التي اكتسبت فيها
شخصية نوعية متقدمة نسبيا . وهنا علينا كذلك ان نتعرض لخصائص ما
سمي بـ « حركة التحرر الوطني » في الوطن العربي ، محاولين ، بالعلاقة مع
رصد تلك الخصائص ، اكتشاف إمكاناتها وآفاقها ، (ب) اما القضية الثانية فهي
رصد وتحديد « الاتجاهات » والمواقف الفكرية التي تكونت في تلك الاقطار او
وفدت اليها تحت تأثير جملة من العوامل الداخلية والخارجية .

١٢ — يبقى الجزء الاخير ، الثاني عشر ، من « مشروع الرؤية » . ان على
هذا الجزء ، في حقيقة الامر ، ان يبحث في قضايا « الثورة الثقافية » في الوطن
العربي ، وذلك في نطاق **العلاقة** بقضايا الثورة الاجتماعية الاشتراكية ، التي
نعتبرها المضمون الطبقي الاجتماعي للوحدة العربية المستقبلية . ومعالجتنا
هذه سوف تجد نفسها مدعوة الى التصدي لمهمة ذات ابعاد نوعية ثلاثة :
(١) بعد متعلق بتقصي ورصد مقومات البنية الثقافية الفكرية **الراهنه** للوطن
العربي ، (٢) وبعد خاص بتقصي وتحليل هذه البنية في **علائقها** مع التراث
العربي الفكري ، مهما كان منحى هذه العلائق ، سلبيا او ايجابيا ، اذ المهم في
ذلك اكتشاف عناصر الوحدة والتناقض فالصراع ، والاستمرارية واللا
استمرارية في تلك البنية وهذا التراث ، (٣) وبعد خاص بسبر واستشراف
الاتفاق المستقبلية الايجابية (الثورية) للحياة الفكرية في الوطن العربي ،
ولكن **بالتساوق** مع ممارسة **الاختيار التراثي** الثوري العلمي لدى التعرض
للتاريخ الفكري العربي . وهذا الامر هو ، في الاساس ، المؤشر الرئيسي
لذلك الجزء الثاني عشر .

والحقيقة ، ان هذا الجزء الاخير من « مشروع الرؤية الجديدة » متضمن
بحدود معينة وعلى نحو عام في مقدمة المشروع هذه ، الماثلة بين ايدينا . ضمن
هذا الاطار الضيق المعم ، يمكننا ان نعتبر هذه **المقدمة** ايضا **المحصلة** النظرية
المنهجية لمجموع اجزاء « المشروع » التي اتينا على ذكرها .

ولكننا حينما نعلن هنا عن مقاصدنا في انجاز ذلك الجزء الاخير ، الثاني
عشر ، من « المشروع » ، فانما نشير بذلك الى ان هذا الجزء سوف لن يكون
صيغة ثانية مكررة لـ « المقدمة » ، التي نقرأ فيها الان . ففيه سوف نتعرض
— بالعلاقة الجدلية الوثيقة مع القضايا المطروحة هنا ومع **الحصيلة** التراثية
النظرية والمنهجية التي سنكونها من مجموع الاجزاء المنضوية تحت نطاق
« المشروع » — لسلسلة اخرى جديدة ، بعضها يتعلق بنقد مبدئي شامل لنظريات
فلسفية واجتماعية بورجوازية وبورجوازية امبريالية تشغل ، بشكل او بآخر
وبدرجة او باخرى ، حيزا من البنية الثقافية العربية الراهنه . اما التصدي

لتلك المسائل فانه سوف ينطلق من دراسة الخصوصيات الاجتماعية الموضوعية للواقع العربي ، هذه الدراسة التي تمثل بالاصل أحد المطالب الرئيسية للمنهجية الجدلية التاريخية الترائية . وعبر ذلك سوف يتوجب علينا طرح قضية فيما اذا كانت هذه المنهجية قادرة على استكشاف واستبصار تلك الخصوصيات الاجتماعية وما يطابقها من بنية ثقافية ، وبالتالي فيما اذا كانت قادرة على توظيف نفسها اداة علمية في التغير الثوري لذلك الواقع العربي .

بكلمة أخرى ، سوف نبحت في الجزء الاخير من « المشروع » في ضرورات وابعاد وآفاق ثورة ثقافية ، في الواقع العربي الراهن ، في اطار ثورة اجتماعية اشتراكية تكتسب شخصيتها في هذا الواقع المبعثر حاليا والموحد مستقبليا (١)، وضمن علائقها مع التاريخ والتراث العربي الفكري .

١ - في كتابنا (حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » - الوطن العربي نموذجا) ، دمشق ١٩٧٤ - الطبعة الثانية، نجد طرحا اوليا لتلك الضرورات والابعاد والآفاق، من خلال مس رفيق لم يكتسب طابع الشمول والتفصيل لقضايا التاريخ والتراث العربي الفكري .

القسم الأول

التاريخ والتراث العزلي من مواقع
الفكر اللا تاريخي اللا تراثي

لقد ابنا في « التمهيد » السابق نمط تعامل القسم الاكبر من المفكرين والباحثين (الاكاديميين) والمتقنين العرب مع التاريخ والتراث العربي : نمط تعامل الخالة زوجة الاب السيئة الشريرة مع اطفاله . اما الفارق بين اولئك المفكرين الخ... و « الخالة » ، فهو ان هذه الاخيرة تخطط بلؤم لكي توقع بين زوجها واطفاله ، بينما اولئك « يعتقدون » انهم يخدمون ذلك التاريخ والتراث خدمة جلى ، حين يتصدون لهما باحثين فيهما بطرائق ومن وجهات نظر متعددة مختلفة ، تشترك في انها مجانية للفهم التراثي عموما وللهمم التراثي الجدلي التاريخي خصوصا .

ان طرائقهم تلك تمثل جوانب من ايدولوجية تبريرية مزيفة معرفيا ومزيفة للواقع العيني المتسلطة عليه .

وحينما نتنطع نحن لمهمة تكوين وصياغة نظرية في قضية التراث العربي ، فاننا نرى ان احدى المسالتين الكبيرتين اللتين تلحان ، في سياق انجاز هذه المهمة ، على طلب الحل ، تكمن في ضرورة وشرعية القيام بنقد شامل لتلك الطرائق ، وبالتالي للايديولوجية التي تشكل قاعها . وبعد ان نفجز هذه المسألة ، وفي ضوء انجازنا لها ، نجد انفسنا امام المسألة الثانية وجها لوجه : اقامة بنيان النظرية المدعوة الى ان تقدم البديل العلمي الدقيق لتلك الطرائق ، التي اثبتت ليس فقط عجزها وقصورها المعرفي ، وانما كذلك خطورتها الاجتماعية والسياسية .

اما تلك الطرائق ووجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية ، فقد تشكل وتبلور معظمها خصوصا في الوطن العربي ، والقسم الاخر خارج هذا الوطن ، ولكنها جميعا تلامس قضية التاريخ والتراث العربي الفكري ، باشكال وبدرجات مختلفة . فهي تلتقي في انها تمثل واحدا من الكوابح والمعوقات الاساسية على طريق الوصول الى موقف علمي متماسك من تلك القضية .

واذا اردنا ان نضبطها مصطلحيا ونحصرها عدا ، فاننا نجدها تنفرج ، بشكل رئيسي ومن حيث الاساس ، تحت التسميات العامة التالية : (١) النزعة السلفية ، (٢) نزعة المعاصرة ، (٣) النزعة التلفيقية ، (٤) المركزية الاوروبية ، (٥) النزعة التحديدية .

وفيما يلي سندرسها على النحو الذي رتبناها ، لان ذلك له دلالة خاصة ، سنلاحظها في سياق البحث . وبعد ذلك ، اي في « القسم الثاني » من هذا الكتاب ، نعمل على صياغة النظرية التراثية البديل .

الفصل الأول

النزعة السلفية

ان الكتابة حول هذه الظاهرة لهي ، في نطاق هذه « المقدمة » ، امر على غاية الاهمية والحساسية . اذ انها تمس واحدة من اكثر المسائل اتصالا بالبنية الفكرية الايديولوجية العربية المعاصرة والحديثة والوسيطة ، على السواء . وعلينا منذ الان ، ان نشير الى ان هذه النزعة ، التي عملت على طرح نفسها في صيغة منهجية ونظرية في فهم التراث والتاريخ العربي - الاسلامي واستخلاص النتائج المناسبة من ذلك . كانت في مرحلة نشوئها ، وما تزال حتى الان . تمثل ظاهرة مشروعة تاريخيا . ذلك لانها لبت الاحتياجات الايديولوجية لقطاعات اجتماعية طبقية معينة في مراحل التاريخ العربي المشار اليها .

والجدير بالذكر انها - وهنا معقد الاهمية والطرافة - لم تنشأ وتبلور في اطار الفكر الرجعي فحسب ، بل وجدت لنفسها ارضا خصبة وعميقة الجذور كذلك على صعيد الفكر التقدمي تاريخيا ، هذا الفكر الذي عبر على نحو متميز وخاص عن مطامح التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي في العصور الوسيطة ، الى حد ما ، وبدءا من القرن التاسع عشر بحدود اوسع . ومما يلفت النظر ان « النزعة السلفية » انتشرت على نطاق واسع في صفوف مجموعات كبيرة من كتابنا المؤرخين والادباء والمثقفين ، ومن المستشرقين والباحثين الاجانب ، وهي ما تزال كذلك حتى الان ، وان كانت حدتها قد خفت وتأثيرها في بنية الثقافة العربية قد فقد بعضا من مواقعها الاساسية . ولكي يتاح لنا ان نلم بمجموع او بمعظم اطراف المشكلة ، علينا ، في نظري ، ان نتقصى « النزعة السلفية » في الاشكال المتعددة وغير المتكافئة ، التي ظهرت وتجسدت فيها .

فهي قد ظهرت **اولا** كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة « الشعبوية » في صيغتها الرجعية المناوئة للعرب بشكل عام ، وبالتالي كواحد من اشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي - الاسلامي ، وظهرت **ثانيا** كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى الاصول الدينية الاولى في صيغتها النصية المعتدية ، والى رفض وادانة الاجتهاد والتأويل العقلاني لها . وقد برزت هذه الدعوة في اتجاه جبري (اقطاعي الخلفية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) يأخذ بمفهوم « الاصل الاول » الابدي ، ويرفض ويدين بالتالي مفهوم « التطور النوعي » ، الذي دعا اليه ، بكثير او بقليل من

الغموض ، الاتجاه المقابل ، الفلسفي والعلمي المستنير وذو القاع البورجوازي التجاري ، ودافع عنه بأشكال متعددة طريفة ، وثالثا اكتسبت « النزعة السلفية » شخصيتها من حيث هي احد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والراسمالي الامبريالي ، بشكليه القديم والحديث . في نطاق هذا التشعيب الضروري لمظاهر وادوار تلك النزعة ، سنبحث فيها بحثا تاريخيا وتراثيا ، يأخذ بعين الاعتبار مواقعها الحقيقية ، وآفاق استمرارها ، ان كان هذا واردا .

وبحثنا فيها على ذلك النحو . سوف يلقي ضوءا كثيفا على قضية التاريخ والتراث العربي ، وعلى العوائق الجدية التي تحول دون اكتشاف ابعادها العلمية الدقيقة . ولكن عبر ذلك ، ستبرز أكثر فأكثر ضرورة انجاز ذلك البحث بالعلاقة الوثيقة مع استقصاء وملاحقة الجانب الآخر للمسألة ، وهو الموقف المناهض للنزعة السلفية المتمثل بما سميناه « نزعة المعاصرة » ، التي تكتسب . في حال الايغال والتطرف فيها (وقد حدث هذا كما سنرى لاحقا) ، موقفا « عديميا » من التراث .

بالإضافة الى ذلك ، سوف تتضح لنا معالم وآفاق السلفية أكثر وأعمق ، حينما نأتي على الحديث عن « المركزية الأوروبية » ، تلك التي تربط بينها وبين « نزعة المعاصرة » الغالية (العدمية) جسور فسيحة تخص الموقف من التاريخ والتراث العربي في اوجههما الفكرية (والفلسفية بشكل خاص) .

من طرف آخر ، سوف تتيح لنا دراسة « النزعة التلفيقية » رصد ابعاد جديدة لـ « النزعة السلفية » ، لانها ، اي الاولى ، تقع في وسط القطبين ، اللذين هما هذه الأخيرة و « نزعة المعاصرة » تلك .

واخيرا وبالمقابل ، سوف نجد أن دراسة وجهات النظر تلك جميعا تكتسب عمقا جديدا ، فيما اذا تمت عبر استقصاء واستبصار « النزعة السلفية » ، مما يجعلنا نؤكد أن مجموع وجهات النظر المومي اليها — بالإضافة الى « النزعة التحديدية » — ينبغي أن تدرك وتستوعب بصفاتها تشكل ، **مجتمعة** ، قضية تاريخية وتراثية واحدة ذات اوجه متعددة اولا ، وانطلاقا من الاقرار بالحقيقة العلمية التالية ثانيا ، تلك التي علينا بطبيعة الحال أن ندلل ونبرهن عليها بشكل ملموس في سياق البحث ، وهي أن المنهجية الجدلية التاريخية والتراثية هي المؤهلة ، اجتماعيا ومعرفيا ، لقيادة البحث في وجهات النظر تلك والوصول الى موقف علمي دقيق من التراث (والتاريخ) العربي الفكري .

★★★

ان المسألة العقيدية في « النزعة السلفية » تكمن في اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الانطولوجي (الوجودي) والمعرفي ، منطلق الحلول للحاضر (والمستقبل) ، ومنطلق البحث العلمي في هذه الحلول . إنها تكمن في اعتبار

تلك اللحظة الغاية الدنيا والقصوى للحياة الانسانية ، بل كذلك — في حالة معينة — للوجود « المطلق » .

ان **الماضي** يبرز هنا ، على هذا النحو ، مبتدءا وخبرا ، منطلقا ونهاية لكل فعالية انسانية لاحقة . انه ، بتعبير آخر ، المخول والقادر **اصلا** على اكتساب كل فعالية انسانية ، مهما كانت ابعادها ومواصفاتها ، اعتبارها ومشروعيتها في الوجود . واذا كان الامر كذلك ، فان « الماضوية » تبرز عنصرا مكونا لـ « النزعة السلفية » .

والحقيقة ، هذه الرؤية « السلفية » للماضي تختلف لدى مثليها العديدين ، أولا ، في خلفيتها ودوافعها ، وثانيا ، في تضخيمها وتحويلها له الى ظاهرة يراد لها ان تستوعب الراهن ، والمستقبل ، بكل التوقعات والاحتمالات والآفاق التي ينطويان عليها .

وعلينا هنا ان نضيف الملاحظة التالية ، وهي ان هنالك اختلافا مبدئيا بين « **النزعة السلفية** » و « **السلف** » . فالاولى ، وهي المعنية في هذا الفصل ، تقوم على اشتقاق الحلول والمواقف المطلوبة اولا واخيرا من الماضي الذي كان العصر الذهبي للسلف الصالح . اما السلف فهم أولئك الذين عاشوا في مرحلة ماضية منصرمة ، دون ان يكونوا كلهم ذوي نزعة سلفية ، بل كان قسم رئيسي منهم ذا افق مبدع ، اذ اعترف بأن آراءه غير ملزمة للآخرين وان آراء الغير ليست ملزمة له الا ما كان فيها حقيقة ونفع بغض النظر عن المصدر الآتية منه تلك الافكار .

ومن المعروف ان « **النزعة السلفية** » نشأت بالاصل من خلال نسبها الدينية الى من يسمى عادة بـ « **السلف الصالح** » من اوائل الذين دخلوا الدين الاسلامي ولم يسلكوا سلوكا تلقائيا تسليميا حيال تعاليم هذا الدين فحسب ، وانما ناهضوا كل من حاول التعرض لها بالتأويل والتفسير والاجتهاد العقلي او الصوفي . وقد برز اتجاه المناهضة هذا منذ ايام « النبي » محمد ، واستمر فيها بعد مشكلا تيارا جارفا . ها هنا ظهر الفقيه والمحدث احمد بن حنبل (مات عام ٨٥٥) واحدا من رواد هذا الاتجاه . فقد كان يرفض اللجوء الى « القياس » الا مكرها وفي حالات الضرورة القصوى ، ويرفض ابداء الرأي والنظر في مسائل لم يتطرق اليها اهل « **السلف الصالح** » . وفيما بعد ، وخصوصا في القرن الحادي عشر (الرابع الهجري) اطلقت مجموعة من اتباع بن حنبل صفة « **السلفية** » على نفسها ، تأكيدا منها على الالتزام بموقفه موقف الانكفاء الدائم الى الوراء للحصول على حلول للمشكلات التي جابهتها ، اي موقف الرفض لعناصر التأويل والتفسير والاجتهاد العقلي والصوفي .

وقد استمر في الاتجاه ، فظهر له لاحقا ممثلون بارزون منهم ابن حزم الاندلسي (٩٩٤ — ١٠٦٤) وتقي الدين بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي (١٢٦٣ — ١٣٢٨) . وعلى يد هذا الاخير اكتسبت النزعة السلفية ابعادا

واضحة المعالم ، بعد ان كان عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي (١١٠٧ — ١١٩٥) قد مهد الطريق لذلك ، حين سلط كل اسلحته باتجاه الفكر العقلي النقدي المباشر (الفلسفة) وغير المباشر (التصوف) .

اما في العصور الحديثة فقد ظهرت امتدادات لتلك النزعة تجسدت واحدة منها بالحركة التي قادها محمد بن عبد الوهاب في نجد والحجاز ، واستمرت حتى الان في اطار المملكة العربية السعودية .

وسوف يكون علينا ان نبحث في هذه الحركة ليس في صيغتها الدينية الغالية فحسب ، وانما كذلك في تلك الصيغ التي اكتسبتها ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية وثقافية مختلفة . هذا يعني انه من المتوجب علينا ان نبحث في الصيغ الرئيسية للنزعة السلفية آخذين بعين الاعتبار العميق دوافعها وخلفياتها الاجتماعية والتاريخية ووظائفها الايديولوجية والسياسية .

وسوف نقوم فيما يلي بدراسة تلك الصيغ مؤثرين ترتيبها على النحو الذي اتينا عليه من قبل ، لانه يغطي احتياجات العلاقات الذاتية الداخلية بينها .

أولاً - السلفية: أحد الردود الفكرية على الحركة «الشعبوية» وعلى الانهيار الحضاري العزلي - الإسلامي

ان دراسة هذا الجانب من « السلفية » مهيئة بان تقدم لنا صورة عن موقف مجموعة من المؤرخين والباحثين والمثقفين العرب الوسطويين من قضية التاريخ والتراث العربي الفكري ، وبالتالي عن اتجاه فكري مارس دورا ملحوظا في الحياة العقلية للمجتمع العربي آنذاك . بيد أن انجاز هذا الامر يقتضي منا التعرض لحركة التأريخ والتنظير التراثي لدى العرب الوسطويين . (من العصر الوسيط) انفسهم ، محاولين ، عبر ذلك ، ان نتقصى الجسور ، ان كانت موجودة ، بين هذه الحركة من طرف وبين السلفية من طرف آخر ، وان نتقصى الدلالات الايديولوجية والسياسية لهاتين مجتمعتين ، تلك التي تمس بهذا الشكل او بذاك ظاهرة « الشعبوية » . ولكن هذا الامر وذاك لا يمكن ان نحقق وضوحا دقيقا حولهما بعيدا عن استجلاء واستكشاف المعالم الرئيسية المحركة للبناء الاجتماعي الاقتصادي والحضاري العام للمجتمع ذاك . بل أكثر من ذلك ، فان التعرض لهذه المعالم ولحركة التأريخ والتنظير التراثي تلك ضروري ، ولابد منه من اجل فهم السلفية بصفاتها دعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى الاصول الدينية الاولى بشكل نصي وثوقي (وسوف نأتي على هذه المسألة في الفقرة المكرسة لها) .

لقد تكونت وتطورت حركة التأريخ والتنظير التراثي العربية بتأثير مجموعة من المفكرين والمؤرخين في اطار المجتمع العربي الوسيط، الذي احتوى منظومة متعددة الاطراف من الشعوب .

وكانت تلك الحركة آنذاك ناشطة وواسعة . فقد ساهم في تكوينها وبلورتها مجموعة من المفكرين والمؤرخين ، تميزوا من بعضهم بعضا على صعيد تحدرهم الاجتماعي الطبقي والقومي ، وتوحدوا نسبيا في نطاق الاطر الحضارية العامة للمجتمع العربي الوسيط ، الذي ابتداء بالتكون مع اتجاه تراجع العلاقات الاجتماعية القبلية البطيريركية (الابوية) بالحدود الرئيسية في القرن السابع ، وانتهى في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر ، حيث سقطت غرناطة ١٤٩٢ فتكرست بذلك الهيمنة النهائية الشاملة لعلاقات اقطاعية منزلية ، بعد ان كان القرن العاشر قد فتح الطريق واسعة امام تلك الهيمنة .

ان دراسة ما كتبه اولئك المفكرون والمؤرخون في نطاق التأريخ والتنظير التراثي ، تعني اننا مدعوون هنا الى الكتابة عن تاريخ التأريخ والتنظير ذاك . والمسألة هذه تستبين معقدة وزاخرة بالمحاذير والمواقف غير المتوقعة، حينما ندرك ان التاريخ العربي الفكري الوسيط والحديث والمعاصر قد امتزج الى حد كبير ومثير بحركة تأريخه وتنظيره تراثيا على يد أولئك المشار اليهم فوق، بحيث يغدو من اللازم المبدئي ان يعمل الباحث على الكشف عن الواقع التاريخي الموضوعي ، او ما يسمى بـ « المادة التاريخية » ، مميزا اياه بدقة — بالرغم من الصعوبات الجمة التي يمكن ان تنشأ خلال ذلك — من تفسيره وتقويمه المقدم من المفكرين والمؤرخين .

وهنا نود الاشارة الى مسألة لها مساس بقضيتنا المطروحة هنا ، وهي انه من خلال النتائج التي يصل اليها مفكرون ومؤرخون في نطاق بحثهم لحقبة فكرية او اجتماعية معينة منصرفة وتقويمها تراثيا ، نستشف الملامح والآفاق البعيدة وغير المباشرة ، بل والمباشرة احيانا ، للحقبة التاريخية التي عاش فيها أولئك . ان اخذنا هذه المسألة بعين الاعتبار العميق ، أمر على غاية الاهمية بالنسبة الى الجهد الذي نبذله في دراسة الفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية .

ان الباحث المؤرخ والتراثي الذي يكتب حول وقائـ حدث قبله ويقومها تراثيا ، يفعل ذلك في ضوء عصره هو ، بالرغم من انه يبقـ

مطالباً بتقديمها من خلال عصرها هي، في حال التعرض لها **تاريخياً** . ولكن هذا التعرض يظل ، في التحليل الأخير ، مشروطاً بمستوى أداة البحث العلمي التي بين يديه أولاً ، وبأنفقه المعرفي والايديولوجي ثانياً ، بحيث يغدو القول ممكناً بأن هذين العنصرين يمثلان ، على نحو متوسط ، الحصلة الحضارية العامة لعصر ذلك الباحث .

ان هذه الامكانية ، امكانية تدخل عصر المؤرخ بعصر « المادة التاريخية » المؤرخ لها ، تزداد عمقا واتساعا لدى قيام الباحث بتقويم تلك **الآخرة تراثيا** ، بل ان مهمة التراثي تغدو هنا قائمة بالاصل على ضرورة تقديم « المادة التاريخية » كما يقتضي عصره ، بالضبط .

هكذا يصبح متوجبا على المؤرخ لظاهرة فكرية ما ان يبحث في الخط الاول عن المصادر الاصلية ، كتابية كانت او مادية ، تلك التي وجدت في عصر هذه الظاهرة وسجلتها او حملت مؤشرا عليها .

ان التاريخ العربي ، الذي قدم الينا على مدى قرون عديدة في مجلدات ضخمة لا تحصى ويسود معظمها خلط مريع بين التأريخ والتنظير التراثي ، **فقد** ، على هذا الطريق ، حركته ومضمونه الحقيقي ، وادى الى ابراز وتعميق التأكيد بان تاريخا فعليا دقيقا للتاريخ ليس ممكنا بسبب بروز المصالح والمواقف الخاصة بالمؤرخين وطغيانها على الحدث المؤرخ له ، وانه بالتالي لا يمكن التحدث عن **علم تاريخ** . ان هذه النتائج الخطيرة سوف نتعرض لها على نحو اكثر تفصيلا في سياق القسم الثاني من هذه « المقدمة » .

بغض النظر عن المرحلة « الجاهلية » (١) ، التي لم ينشأ فيها فكر تأريخي وتنظيري تراثي (٢) ، نجد أن المراحل اللاحقة ، منذ نشوء المجتمع العربي — الإسلامي في الربع الأول من القرن السابع وحتى القرن الرابع عشر ، لم تكن قادرة على إنجاز خطوة نوعية عميقة في نطاق النظر المنهجي التاريخي والتراثي ، هذا بالرغم من أنه قد تكون طيلة تلك المراحل جيل وأوسع من المؤرخين والباحثين التراثيين .

وقد يبدو أن في هذا القول إشارة الى وجود مفارقة أو تناقض بين الواقع العربي العيني الذي سجل بهوضا حضاريا عميقا في الفترة ما بين القرن الثامن والقرن العاشر من جهة ، وبين الصورة التاريخية والتراثية المنهجية لهذا الواقع ، المتخلفة عنه نسبيا من جهة أخرى .

والحق ، أن مثل هذا التناقض الظاهري يمكن رفعه وتجاوزه ، حينما ندرك أن العلاقة بين الواقع الاجتماعي العياني وبين الفكر التاريخي التراثي (والنظري المجرد بشكل عام) ليست بسيطة مباشرة أو ميكانيكية (اشتقاقية) وإنما لا تتم بالتالي على نمط الصورة المرآتية . أنها — على العكس من هذا وذاك — علاقة معقدة حلزونية ومتوسطة ، وتقتضي من الباحث ، لكي يحيط بأبعادها وآفاقها ، تيقظا جدليا عميقا .

على هذا النحو من النظر الى الأمور ، لم يعد واردا ومشروعا أن نرى في الواقع التالي لغزا ، وهو أن بعض الشخصيات الفكرية الرئيسية (١) ، التي طبعت المرحلة العربية الوسيطة بميسمها الفكري الخصب والعميق ، قد عاشت في الفترات الأخيرة من المرحلة تلك ، هذه الفترات التي كانت بحق ايزانا بانتهيار وانحسار البنيان العربي الحضاري الوسيط .

١ — سنتعرض في مكان آخر من هذه « المقدمة » لهذا المصطلح ودلالته الاجتماعية التاريخية . ونود القول هنا أن « مشروع الرؤية » سوف ينطلق من هذه المرحلة وليس من مراحل سابقة عليها لأسباب سنأتي عليها في الموضع المناسب من هذا الكتاب .

٢ — انظر حول ذلك : تاريخ العرب قبل الإسلام — جواد علي ، الجزء الأول (القسم السياسي) ، بغداد ١٩٥١ ، الفصل الأول (الجاهلية ومصادر التاريخ الجاهلي) . كذلك : نشأة التدوين التاريخي عند العرب — حسين نصار ، القاهرة ص ٥ — ٧ .

١ — في طليعة هذه الشخصيات يبرز مثلا البيروني وابن سينا (من القرن الحادي عشر) ، وابن رشد (من القرن الثاني عشر) ، وابن عربي (من القرن الثالث عشر) ، وابن خلدون (من القرن الرابع عشر) .

فلقد كثفت تلك الشخصيات النموذجية في نشاطها الفكري والفلسفي والعلمي الاجتماعي والطبيعي، في آن واحد وفي نسق جدلي، مجموع التجربة الحضارية العالمية السابقة، وتلك التي تكونت في نطاق المجتمع العربي آنذاك، هذا الأمر يشير إلى أنهم كانوا الحصيـلة الأكثر تماسكا والأكثر عمقا في التعبير عن تلك التجربة.

إن التأخر الزمني لنشوء تلك النماذج الفكرية وامتثالها عن مرحلة الازدهار الحضاري العظمى في القرنين التاسع والعاشر، لا يعني بحال أنها وجدت وتبلورت بدافع قوتها النظرية الذاتية المستقلة عن الأطار الاجتماعي آنذاك، أنه يعني— في أحسن حال — أن تمثل مرحلة الازدهار تلك تمثلا فكريا شموليا قد تم عبر مجموعة كبيرة من عمليات ذات أعمار مديدة من التفاعل والانضاج والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري والعلمي الطبيعي.

إن طرحنا للمسألة على هذا الشكل، أي حسب مقتضيات وخصوصيات العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، يتيح لنا أن نرفض بحق الطابع اللاتاريخي واللاتراثي (الأسطوري)، الذي اكتسبته هذه المسألة طوال مرحلة طويلة، كما أنه يجعل من وحدة المجتمع العربي الوسيط مقولة تاريخية وتراثية تتمتع بمضمون حقيقي (هذا بالإضافة طبعا إلى القول باحتواء تلك الوحدة تمايزا محدد المعالم).

إن التركيز على تلك النماذج الفكرية، أو على أحدها الذي يهمننا هنا، وهو ابن خلدون، لا يعني بطبيعة الحال غض النظر عن الانجازات التي حققها المؤرخون والباحثون التـراثيون في القرون الأولى من حياة المجتمع العربي.

إلا أن هذه الانجازات لم ترتفع إلى مستوى الوعي التاريخي والتراثي العلمي الموضوعي. فقد ظلت تتحرك، في الخط العام، ضمن إطار يعتمد على السرد القصصي وعلى قوة التركيب الخيالي، وتنطلق من الشخصيات البطولية أو المثل الدينية والأخلاقية، أو من هذه جميعها بالإضافة إلى الكرامات، معتبرة أياها أساسا وقاعدة لها في فهمها سير التاريخ والتراث الإنساني (والعربي — الإسلامي من ضمنه).

لقد وجه ابن خلدون في «مقدمته» الشهيرة نقدا، ما يزال يحتفظ بأهميته المبدئية، لمعظم المؤرخين الذين تعاقبوا من قبله. فهو يرى أنه إذا اعتمد في الأخبار «على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق» (١). وهو يثني على سابقيه، وإن كان في كتبهم (المسعودي والواقدي مثلا) «من المطنن والمغمز ما هو معروف عن الإثبات» (٢).

١ — مقدمة ابن خلدون — المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة (مصر)، بدون تاريخ، ص ٩.

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة، ص ٤.

وسوف نفرد موضعا آخر لاحقا للحديث عن الاسهام الذي قدمه ابن خلدون في خلق اساس علمي لفهم المجتمع والتاريخ ، وبالتالي لاقامة علم اجتماع وعلم تاريخ .

ولا شك انه من الضروري ان نتعرض للمؤشرات الاساسية للارهاصات التاريخية والتراثية التنظيرية ، التي اعلنت عن نفسها على ايدي مؤرخين وباحثين قبل ابن خلدون . وبتعبير اخر ، من الضروري ان نتقصى الرؤى والمواقف المنهجية ، التي انطلق منها هؤلاء في فهمهم للتاريخ والتراث العربي . وسوف يتاح لنا عبر ذلك ان نكشف عن الجسور القائمة بين هذه الرؤى والمواقف من طرف وبين مثيلاتها لدى المؤرخين والمنظرين التراثيين في العصر الحديث (سنرى ان هذه الجسور ممدودة فعلا بين السلفية الوسطوية ، والسلفية الحديثة ، والمعاصرة ، وكذلك بين بعض الرؤى والمواقف الجدلية من التراث في المرحلة العربية الوسطوية والاخرى الحديثة من جانب وبين المنهجية الجدلية التاريخية التراثية من جانب اخر ، الخ . .) .

لقد احتوى المجتمع العربي الوسيط (هذه المسألة سنتعرض لها لاحقا في جزء اخر من هذا « المشروع » بمزيد من التوسع والتفصيل) ثلاثة انماط من العلاقات الاجتماعية الطبقية ، هي الرقيقية ، والاقطاعية ، والراسمالية التجارية المبكرة (١) .

أما العلاقات الرقيقية ، فقد ظلت ، كما كانت في القرنين الاخيرين من « العصر الجاهلي » ، ظاهرة مرافقة ، دون ان تتحول الى مواقع الهيمنة في المجتمع . انها مارست دورا انتاجيا اجتماعيا ، بيد ان هذا جرى ، فسي المجتمع الجديد ، في اطار دينك النمطين من العلاقات الاجتماعية الطبقية (١) .

وبطبيعة الحال ، فقد نشب صراع طبقي من نوع معقد المعالم بين هذه العلاقات الاخيرة ، كان قد حسم اكثر فاكثر لصالح الاقطاعية منها . وقد تم لها ذلك تحت تأثير جملة من العوامل الداخلية والخارجية . في طبيعة هذه العوامل يبرز واقع ان العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة كانت بالاصل قد نشأت في ظلال الاقطاع الوليد وفي اطار الركض وراء تلبية حاجاته وتطلعاته الاجتماعية والاقتصادية ، بحيث انها (تلك العلاقات) لم تخرج عن كونها **الوجه الثاني** لمجتمع اقطاعي رأسمالي تجاري مبكر . وقد حمل هذا الوضع نتيجة خطيرة ، هي ان تلك العلاقات لم يتح لها ان تتحول الى الوجود الاجتماعي الاقتصادي القادر على زحزة العلاقات الاقطاعية او على تحقيق هيمنتها عليها .

بالاضافة الى ذلك ، نواجه عملية تسعير الحركات القومية في اطار الشعوب غير العربية ، هذه العملية التي **قادها** اقطاعيو تلك الشعوب ضد الاقطاع العربي ، جاعلين من هذه الاخيرة واجهة الصدام .

١ - قارن : الاسلام والراسمالية - مكسيم رودنسون ، دار الطليعة - بيروت ١٩٦٨ ، ص ٣٥ - ٤٤ .

١ - ان غياب الرؤية الاقتصادية الاجتماعية العلمية لدى بعض العاملين في نطاق التاريخ العربي ، يقود في غالب الاحيان الى تقويمات اخلاقية لراحل التاريخ العربي . فحينما يتناول البعض تحيز الاسلام النسبي لصالح الطبقات والفئات الكادحة في المراحل الاولى من نشوئه ، فانهم يطرحون ذلك بمعنى ان الاسلام وقف في موقفه المشار اليه ضد الاقطاع والراسمال وكل التشكيلات الطبقية الاستغلالية ، غير مدركين انه في تلك المراحل لم يكن وجود الاقطاع والراسمال . ان هذا الموقف الاخلاقي هو في حقيقته موقف لا تاريخي ، لا يدرك خصوصيات ونوعيات تلك التشكيلات (انظر مثالا على ذلك : سهيل زكار - المنظمات الشعبية في بلاد الشام - مجلة المناضل ، دمشق ، شباط ١٩٧٦) .

. وقد ظهر ذلك موجهاً ضد الشعب العربي كله ، او ، بشكل ادق ، اريد له أن يظهر كذلك . ولكنه بالاصل صراع بين اشراف (اقطاعي) العرب ، الذين الحوا — لحماية مصالحهم وامتيازاتهم الاجتماعية والعسكرية والسياسية والاقتصادية — على أن العرب « خير أمة اخرجت للناس » ، وبين اشراف (اقطاعي) الشعوب غير العربية ، خصوصا الفرس ، الذين عبأوا طبقاتهم الكادحة ضد الشعب العربي عموماً (١) .

ان ذلك الصراع اخذ يبرز بوضوح وبغنف في القرن الثامن تحت تأثير عوامل متعددة ، منها النزوع العاصف الى حيازة الملكيات الضخمة (١) من قبل السادة العرب الامويين المدنيين والعسكريين ، وكذلك من قبل اقطاعي الشعوب الاخرى .

وقد اسهم واقع ذلك الصراع في زعزعة مركزية الدولة وفي فتح الابواب على مصراعيها امام حركات الانسلاخ عن هذه الدولة . وبطبيعة الحال ، فان هذا الواقع خلق ارضا خصيبة لهجمات الاقطاع الخارجي ، ممثلاً بالبويهيين فالأتراك فالصليبيين ، مما ادى لاحقا الى انهيار البنيان الاجتماعي العربي ، بما فيه ، او في طليعته العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة .

والحقيقة ، ان هذا الامر يحتاج تدقيقاً ، وبالرغم من اننا سنفرد مكاناً واسعاً في احد الاجزاء اللاحقة من هذا « المشروع » لذلك الامر ، فان من الضروري ان نشير بايجاز الى احد جوانبه ، وهو طبيعة الاقطاع وطبيعة تلك العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة ، والعلاقة القائمة بينهما . لان التدقيق في هذه المسألة يسهم في القاء وضوح اولي حول الحركة التاريخية والتراثية آنذاك بأبعادها وحدودها وآفاقها الطبقيّة الاجتماعية والنظرية المعرفية والمنهجية .

لقد كانت العلاقة بين الدولة المركزية ، وعلى رأسها الخليفة من طرف ، وبين الاقطاع والنزوع اليه من طرف آخر ، ذات طابع طريف ، يقوم على الضرورة والقسر . فالدولة المركزية تلك كان وجودها بالاصل مشروطاً بوجود ارض واسعة ، يقوم بالاشراف عليها اقطاعيون ، اقطعوا تلك الارض من الخليفة ، المالك الاكبر . والجدير بالذكر ان هؤلاء الاقطاعيين لم يكونوا

١- انظر : احمد امين — ضحى الاسلام ، الجزء الاول ، الطبعة العاشرة ، ص ٧٨-٤٩ . هنا يلامس احمد امين ملامسة بسيطة غير دقيقة الاطار الطبقي لـ « الشعبوية » ، وذلك خصوصاً حينما يقدم رداً على ابن قتيبة ، الذي يرى بان هذه الظاهرة انتشرت اكثر ما يكون في اوساط « السفلة والحشوة وابناء أكره القرى » . اما رد أحمد أمين على ذلك فهو ان الشعبوية لم تظهر فقط في صفوف أولئك ، وانما كذلك لدى الاشراف الذين كانت « حركتهم سرية خفية لا يجرون ان يظهروا بها .. » (ص ٦٢) .

١ — انظر حول ذلك : عبد العزيز الدوري — مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٦ و ٢٥ — ٥٥ .

قادرين على التصرف المطلق بتلك الارض ولا على تملكها ، ذلك لان حق التصرف المطلق والتملك للارض كان اولاً واخيراً من نصيب الخليفة . فهو ، بذلك ، حر في ان يمنح او ينتزع ارضا .

ها هنا نجد ، في الحقيقة ، احدى الحلقات الاساسية التي تميز الاقطاع العربي من الاقطاع الاوروبي في العصر الوسيط ، وهو ليس تميزاً قليل الشأن ذلك انه على هذا الاساس نفسه انطلقت الهجمات المدمرة على العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة : ان ارتباط المركزية باقطاع الارض ارتباطاً ضرورياً كان في حقيقة الامر تعبيراً عن علاقة تضافية بينهما ، كمن من ورائها تواطؤ عفوي ضمني بين كلا الطرفين انفرط عقده اخيراً لصالح الاقطاع .

فالدولة المركزية ، التي انبثقت في اطارها وفي ظلها العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة ، كانت في **الحين نفسه** بحاجة مبدئية الى الاقطاع المتمثل بالقواد العسكريين وبالنخبة الارستوقراطية المدنية ، اذ ان **مجموع** الاقطاعات الخاضعة للخليفة ، بما فيها المنطقة التي تقع مباشرة في حوزة هذا الاخير ، هو الذي كان في الحقيقة الاطار الذي احتوى الدولة المركزية .

ان احتفاظ الدولة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كان منوطاً بسيطرتها على الاقطاع المنضوي تحت اطارها . ولكن هذه السيطرة نفسها قادت في حينه الى اضعاف نفسها ، ذلك لان الاقطاع المسيطر عليه في هذه الحال لم تتح له ان ينمو بوتائر كبيرة وسريعة نتيجة لحق الخليفة ، الاقطاعي الاخير ، في انتزاع الارض من حوزة صاحبها (الشكلي) متى شاء (وخصوصاً حينما كان الخليفة يشعر بانه مهدد من هذا الاخير) ، الامر الذي لم يسمح بنشوء وحدة اقتصادية متماسكة وذات طبيعة استمرارية . وبطبيعة الحال ، كان ضعف السلطة المركزية تجاه الاقطاع ، تعبيراً عن ضعف نفوذها في اطار المجتمع بكامله ، وبالتالي عن تعاظم حركة النزوع نحو الانفصال الاقطاعي اقتصادياً وسياسياً .

ها هنا يكمن معقد الاشكالية : في كلتا الحالتين ، تعاظم وتناقص سيطرة السلطة المركزية على الاقطاعيين ، الذين لا يحوزون على حق التملك وحق التصرف بالارض ، كان الامر يقود على نحو ضروري الى تجاوز واضعاف السلطة المركزية والاقطاع معا ، ولكن ليس لصالح واحد منها على حساب الاخر ، وانما لصالح علاقات اقطاعية — تكونت لاحقاً طبعاً في احضان ذلك الوضع المزدوج — ذات طبيعة بدائية منزلية ووتائر انتاجية ضحلة .

ان اضعاف الاقطاع بسبب ركوض الاقطاعيين خلف رغبات الخليفة (السلطة المركزية) ضماناً لسكوته عنهم ، كان يعني ، في نفس الوقت ، اضعاف هذه السلطة في نطاق حجم الغلاة والدخول الزراعية والمالية ، التي عليهم ان يقدموها في فترات محددة لها ، كذلك تعاظم قوة الاقطاع كان يشترط بشكل او بآخر مجابهته للسلطة المركزية على نحو استنفد منه امكانيات

ضخمة في حقول السقاية والزراعة والتجارة . وفي كلا الحالين كانت الامور تجري ضد الطرفين معا .

ولقد انعكس ذلك الوضع المركب والطريف بطريقة مدمرة على واقع **وآفاق العلاقات** الرأسمالية التجارية المبكرة ، اذ ان وجود هذه الاخيرة ارتبط ، تاريخيا ، بذينك الطرفين ، السلطة المركزية والاقطاع : الطرف الاول بضعفه وعجزه عن تقديم حماية كافية وضمان مديد لتطور متناسق ومستمر لها ، والطرف الثاني بموقفه السلبي الهجومي موضوعيا من هذه السلطة ، وبالتالي من تلك العلاقات .

هذا هو الواقع الذي جعل من العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة ليس اكثر من **ارهاصات** متعلق نموها وتطورها او ضمورها واضمحلالها بنمو وتطور او ضمور واضمحلال الاقطاع نفسه ، هذا الذي عايشها وصارعها في اطار السلطة المركزية .

ذلك التوضيح الاخير ضروري ، لان انحسار هذا الاقطاع المشار اليه لم يعن انحسار العلاقات القطاعية عموما في المجتمع العربي الوسيط . اذ ان زوال هذه الاخيرة ذات الصلة الوثيقة ، كما راينا ، بسلطة مركزية تحتوي تلك الارهاصات الرأسمالية التجارية ، قاد الى انبعاث علاقات قطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة ، من سقاية وسدود وتجارة عالمية . لقد اضمحلت الطاقة الانتاجية وتبعثرت مع سقوط السلطة المركزية ، وكان ذلك سقوطا للمجتمع العربي الوسيط (١) .



هكذا تبدو الآفاق الاجتماعية — الاقتصادية والحضارية العامة للمجتمع العربي الوسيط : معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومليئة بالتوقعات الخصبة احيانا والضحلة احيانا اخرى ، انها آفاق « زئبقية » ، سمتها الخاصة تكمن في مد وجزر متلازمين دون ان يكونا دائما متكافئين ، ثم ينتهيان اخيرا لصالح احدهما الذي ما لبث ان اكتسب شخصية ووظيفة وآفاق جديدة .

١ — مما سبق يستبين لنا الفارق الرئيسي بين الاقطاع الاوربي والاقطاع في المجتمع العربي الوسيط ، هذا الفارق الذي تحدد بطبيعة العلاقة بينهما وبين ملكية الارض : في الاول تملك وراثي للارض من قبل القطاعي ، اما في الثاني فحيازة للارض لا تصل ، من حيث الخط العام ، الى حق التملك المتوارث . هذه المسألة التي وان لم تكن قد فصلنا فيها في الطبعة الاولى من « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط » ١٩٧١ ، فاننا لم نطرحها ، على كل حال ، انطلاقا من ان « نظام الاقطاع — في المجتمع العربي الوسيط — يماثل نظام الاقطاع الاوربي » ، كما اعتقدت بنى العيد في مقالة لها حول الكتاب (مجلة الطريق البيروتية ، عدد ٥ ١٩٧٢) . ومع ذلك فان ما طرح في تلك المقالة يحتوي عدة نقاط جسيمة بالاهتمام والاخذ بعين الاعتبار .

من جهة أخرى ، لم يكن للحركة التاريخية والتراثية العربية الوسطوية ان تكتسب مساراً مغايراً او ان تتجاوز ظلها الاجتماعي والتاريخي العام . فكانت ، هي كذلك ، معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومترعة بالتوقعات الخصبة والضحلة . لقد ظلت متعثرة متأرجحة بين مجموعة من المواقف والرؤى حتى القرن الرابع عشر ، حيث استطاع أخيراً ابن خلدون في هذا القرن ان يمنحها وضوحاً نظرياً عميقاً وحاسماً ، في حدود التقدم التاريخي .

وقبل الدخول في عالم النظرية الخلدونية في التاريخ ، يتوجب علينا ان نلاحق الحركة التاريخية والتراثية في المراحل السابقة ، او على الأقل ان نأخذ نماذج رئيسية منها .

اننا لا نستطيع التأكيد ، كما اثرنّا فيما سبق ، على انه وجد في العصر الجاهلي (ونقصد بذلك الفترة الممتدة على الأقل قرنين من الزمن قبل نشوء الاسلام في القرن السابع) اتجاه ما للتأريخ . و « حتى البلدان المتحضرة التي كنا نظن أنها تحرص على تسجيل حياتها ورقيعها ، مثل اليمن والحيرة وغسان لم يصل اليها منها كتب تاريخية ايضاً » (١) .

واذا كان الامر كذلك ، فانه لا يسعنا الا ان نوجه انظارنا الى المرحلة اللاحقة من التاريخ العربي ، مرحلة التكون والتطور ثم الانحسار الاسلامي .

في هذه المرحلة ظهر الالهام بالسيرة النبوية ، اذ يتحول « النبي » هنا الى بطل المؤلفات الاسلامية ، التي ظهرت ضمن هذا الاتجاه . ونحن ربما راينا في هذا الاخير بداية التدوين التاريخي ، بالمعنى الضيق . نقول هنا **التدوين** ، ولا نقول **البحث** . لان المسألة آنذاك لم تكن قد اكتسبت بعد طابعاً محدداً بكذا وكذا من قواعد البحث التاريخي التراثي المتماسك ، وان كان اصحاب هذا الاتجاه قد اعتمدوا على الاسانيد وعلى التدقيق في صحتها . هذا بالإضافة الى ان هؤلاء قد اهتموا خصوصاً بالمغازي النبوية ، وربما ايضاً بأخبار الخلفاء الراشدين واخبار من اتى بعدهم ، اي اخبار الصحابة والتابعين .

من ممثلي هذا الاتجاه ، يبرز **عروة بن الزبير** (وقد مات في العقد الثاني من القرن الثامن م ، وعام ٩٤ هـ) . ثم جاء من بعده **محمد بن اسحق** . واحداث تحولاً ملحوظاً في حركة التأريخ . ذلك لان اهتمام هذا المؤرخ (مات في اواخر الربع الثالث من القرن الثامن ، عام ١٥٠ هـ) امتد الى المرحلة « الجاهلية » ومرحلة الخلفاء الراشدين والامويين ، بالإضافة الى السيرة والمغازي النبوية .

ونميل الى الاعتقاد بان محمد بن اسحق كان مؤرخاً موسوعياً في حدود

عصره . فقد عمل على استيعاب احداث العصور السالفة واحداث عصره . واستطاع ، في اثناء ذلك ، ان يتجاوز الاطار القصصي الشفهي الجاهلي ، الذي اعتمد على المفاخرة بـ « الايام » و « الانساب » ، ايام الجاهليين وانساب قبائلهم . ولقد عبر اولئك عن ذلك شعرا ونثرا ، وعلى نحو مبالغ فيه وتكتنفه الاساطير والتخيلات غير المتماسكة وغير المدرجة في نسق متجانس ، وذلك في صورة عفوية لا تكلف فيها ولا اعتمال ، مثلها في ذلك مثل العلاقات الاجتماعية القبلية في نطاق صحراوي .

ان أهمية محمد بن اسحق تكمن ، بالإضافة الى ذلك ، في انه اخذ يطرح الاحداث السابقة والمعاصرة له ، بمعنى ما محدد ، طرحا تاريخيا ، منطلقا من اعتبارها وحدة من الاحداث ، تنتقل من البسيط الى المركب ، ومن العادي الى المهم . فهو في كتابه « كتاب المغازي » ، الذي ضاع في اصله وعرفنا بعض اقسامه لدى ابن هشام في « سيرته » ، يعرض سيرة الرسول انطلاقا من ان التاريخ العالمي هو تاريخ للرسالات الالهية .

والجدير بالذكر ان ذلك التاريخ ، حسب محمد بن اسحق ، يجد حلقته الاخيرة والكاملة في الرسالة المحمدية الاسلامية . فهو ، بذلك ، تاريخ ديني اولا ، وهو ثانيا تاريخ يتضمن على سبيل الكمون ، ولكن تحت تأثير الهي ، غاية قصوى ممثلة بالاسلام ، يطمح هو (اي ذلك التاريخ) في تحقيقها .

ان هذه الرؤية التاريخية ، التي تكون في الحقيقة حصيلة مكثفة لتطور ثقافي نظري ، انطلقت من التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والسياسي في القرن الثامن ، ذلك القرن الذي كان بداية التقدم العاصف في القرنين التاسع والعاشر وتمهيدا له في المشرق العربي اولا ، ثم في المغرب العربي في القرون التالية ثانيا .

والواقع ان تلك الرؤية التاريخية تجد استمرارا لاحقا لها ، خصوصا في شخصية تاريخية لامعة ، هي الطبري (من القرن العاشر) . بيد ان هذه المرحلة الاسحاقية والمراحل اللاحقة حتى مجيء ابن خلدون في القرن الرابع عشر تنقسم ، على الرغم من وجود نقاط تمايز كبيرة او صغيرة بينها ، بسمة مشتركة لها دلالتها العميقة ، وهي انها انطلقت في فعاليتها التاريخية من اطار ديني لاهوتي ، يتضمن ، على نحو طريف ومعتد ، رؤية تراثية سلفية .

ان التشابك الذي سيواجهنا هنا بين الموقف التاريخي واللحظة التاريخية الموضوعية من طرف والموقف التراثي السلفي واللحظة التراثية الموضوعية من طرف اخر ، امر بحاجة الى التدقيق والتقصي . فالقول بأن التاريخ العالمي هو تاريخ للرسالات الالهية ، يصطدم بعدة عقبات تبعده عن تاريخيته وتراثيته :

(١) ان التاريخ هذا لا يخرج عن كونه هو نفسه حصيلة خلق الهي ، والاله الديني الخالق هو بطبيعة الحال مطلق ، اي غير مشروط وغير خاضع لتعيين تاريخي وتراثي ،

(٢) ان طبيعة التاريخ ذاك روحية دينية ، لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الانسانية المادية والروحية الا بمقدار ما يخدمها ويكرس هيمنتها بصفاتها مصدر الوجود والحقيقة .

(٣) القول بتاريخ للعالم يتوقف او يكتسب ، في احسن حال ، معنى مجازيا ، وذلك حين يصل هذا التاريخ الى « غايته » القصوى ، التي يضعها له بالاصل الاله الخالق . وهي ، كما لاحظنا ، الرسالة الالهية المحمدية . كيف لنا ان نتحدث ، في مثل هذه الحال ، عن « تاريخ » و « تراث » ، عن « تاريخ » و « بحث » تراثي ؟!

فالجدير بالملاحظة الدقيقة ها هنا ، اي في نطاق السلفية الدينية ، ان المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية لا تشكل شيئا يتضمن فنى ذاته اعتبارا **الا بمقدار** ما يتطابق مع مرحلة هذه الرسالة . ان اعتبار المرحلة الراهنة (مرحلة محمد بن اسحق) ، وكل مرحلة لاحقة ، يشتق نفسه من تلك المرحلة المطلقة .

فالتراث الذي هو ، كما سنرى لاحقا ، التاريخ مستمرا ، يجمد ويحصر في المرحلة المشار اليها ، بحيث ان عنصر الاستمرار التراثي هذا لا ينفذ حينذاك اكثر من امتداد كمي يفتقد كل مقومات التموضع النوعي ، بالمعنى الجوهري . ان التراث يصبح هو والتاريخ ، بل ، بشكل أدق ، هو واحد حلقا التاريخ شيئا واحدا . وهذه الحلقة التي تعتبر ، في سياق ذلك الفهم ، الغائب الذي لا يفقد قيد انمله من اهميته وحضوره في الشاهد ، تقترب وتمتزج بالأسطورة المطلقة النهائية الهائمة فوق التاريخ ، بمقدار ما تحقق ابتعادا عن التاريخ العياني واعتلاء عليه . واذا حدث ان كان الواقع **الراهن** « شيئا » ، فان هذا يعني انه ابتعد عن المرحلة — الاصل ، وعليه ، فمن اجل تقويمه ، يصبح من اللازم الضروري ان نطوع لهذه المرحلة — الاصل ، ولو اقتضى الامر منا ان نلوي عنقه .

وقد يبدو ان هنالك مفارقة في ان يرى محمد بن اسحق العالم ، حصيلة لعملية **تاريخية** ذات منحى تراثي من طرف ، وفي ان يرد هذه الاخيرة الى طبيعة روحية دينية من طرف آخر . ان هذه المفارقة موجودة ، وعلينا الا نتجاوزها وهما ، بل ان نضعها في موقعها الحقيقي من فكر محمد بن اسحق ومن السياق التاريخي والتراثي العربي .

فنحن نستطيع ان نفهم معالم وحدود وافاق تلك المفارقة ، حين نعود بها الى خلفيتها المتمثلة بعملية التكون والتبلور والانصهار الاجتماعي الطبقي والقومي

والثقافي الفكري في اوائل الدولة العربية الوسيطة ، كما في مراحلها الاخرى
اللاحقة .

واذا شئنا التخصيص ، وجدنا ان العلاقة المعقدة والمليئة بالتوقعات الخصبة
احيانا والضحلة احيانا اخرى بين الاقطاع والسلطة المركزية المجسدة لمطامح
وآفاق نمو رأسمالي تجاري مبكر انبعثت امكاناته مع نشوء الاسلام ومع
سلسلة الفتوحات العسكرية لمجموعة من بلدان الشرق والغرب ، اقول ،
ان هذه العلاقة سوف نجدها امامنا بصفتها الاطار العام لذلك الفكر
« التاريخي » الديني اللاهوتي ، وكذلك ، كما سنرى لاحقا ، للفكر التاريخي
الاجتماعي من النمط الذي قدمه وتوجه ابن خلدون .

ومما له اهمية مبدئية ودلالة خاصة ان الصراع الذي دارت رحاه باشكل
معقدة ومتميزة بين السلطة المركزية والقطاع ، احتوى عملية النمو في
النشاط الفكري التاريخي وساهم ، على نحو متوسط غير مباشر ، في بلورة
وتعميق مقوماتها . كما احتوى ، في نفس السياق ، الصراع المستتر احيانا
والمفصح عنه احيانا اخرى بين الموقف التاريخي المثالي (الديني اللاهوتي)
من جهة والموقف التاريخي الاجتماعي المادي (المفهوم انطلاقا من الاقرار
بوجود تناقض اساسي وعميق في افكار ابن خلدون خصوصا ، اي انطلاقا من
حدود ذلك الموقف التي لم يستطع ان يتجاوزها) من جهة اخرى ، بين
الموقف الاول المنطلق من ان التاريخ ظاهرة دينية خارقة ، والموقف الثاني
الذي يرى ، حين يغض النظر عن الوجود في كليته ، ان التاريخ واقع بشري
له مواصفاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ... الخ

على هذا النحو تستبين لنا ابعاد الحركة التاريخية العربية الوسطية
في معالمها العامة .

اما آفاقها فقد تحددت كذلك بآفاق ذلك الصراع الطبقي الاجتماعي
والاقتصادي والسياسي والايديولوجي والقومي بين السلطة
المركزية والقطاع .

فبالرغم من ان الغلبة كانت في النهاية للعلاقات القطاعية ، فقد استطاعت
الارهاصات الرأسمالية التجارية ان تحتل وجودا ملحوظا ، بل ومرموقا
في حياة المجتمع . اذ لو دققنا في ابعاد وآفاق هذه الارهاصات ، فاننا سوف
نكتشف ان تعبيرها الايديولوجي التاريخي تجسد ، بصورة معقدة ، في
ذلك الموقف التاريخي الاجتماعي ذي الملامح التقدمية المناهضة للاقطاع
بايديولوجيته ، ايديولوجية النخبة الدينية او السياسية او الاخلاقية ،
او هذه جميعا .

ان ابن خلدون ، ومن بعده تقي الدين المقرئ وربما كذلك احمد ابن
النجي (٧٧٠ - ٨٣٨ هـ) والقاضي ابن الزرق (٨٣٢ - ٨٩٦ هـ) ،

يرفضون ، عبر الصعوبات والاشكالات التي وقفت امامهم عائقا دون تكوين وضوح نظري علمي متماسك وحازم ، التصورات التاريخية الدينية اللاهوتية الخوارقية التي قدمها مجموعة من المؤرخين والباحثين تفسيرا للتاريخ القديم ولمرحلتهم ، هذه التصورات التي يمكن ادراجها في اطار الايديولوجية الانتطاعية النازعة ، بقليل او بكثير من الوضوح والوعي ، الى تعمية الحدث التاريخي وافقاده شخصيته البشرية العيانية .



لقد برزت في القرن العاشر شخصيتان هامتان ، هما **البلاذري والطبري** . الاول منهما يرى ان التاريخ العربي - الاسلامي يمثل تلك الحلقة من مسيرة التاريخ العالمي ، التي انعكس وتجسد فيها الدور الريادي الفعال الذي مارسه اشراف العرب حين قادوا الاسلام الى المراحل القصوى من تقدمه في المناطق العديدة المختلفة .

اما الطبري فقد رأى في التاريخ العالمي تجسيدا للارادة الالهية ، النازعة نحو تحقيق الرسالات النبوية والتي تتوجها اخيرا الرسالة المحمدية . والتاريخ ذاك يتحول مع ظهور الرسالة المحمدية ، الى تاريخ للشعوب الاسلامية ، التي يحتل العرب منها موقع الصدارة . والطبري لا يأخذ بهذا الموقف فحسب ، وانما يورد في «تاريخه» من الاقاصيص السخيفة الخرافية ، ما يدعو ، وان كان بشيء من التحفظ ، الى ترديد ما قاله ابن خلدون في معظم من سبقه من المؤرخين (١) .

وفي القرن العاشر كذلك ، نواجه الشخصية الشهيرة **المسعودي** في كتابيه الرئيسيين « مروج الذهب » و « التنبيه والاشراف » . في هذين المصنفين يطرح المسعودي التاريخ العربي الاسلامي على اساس من تسلسل الخلفاء والقواد السياسيين والعسكريين بعد ولادة ووفاة « الرسول » محمد .

واذا ما انتقلنا الى القرن الحادي عشر ، التقينا ب**ابن مسكويه** ، احد المؤرخين الذين تركوا صدى كبيرا على صعيد النشاط التاريخي . فلقد انطلق ، في كتابه الشهير « تجارب الامم » لدى تحليله واستقراءه للتاريخ الانساني ، من الاخلاق . ان التاريخ العالمي ، والاسلامي العربي من ضمنه ، هو ، بالنسبة الى ابن مسكويه ، تجسيد لقيم اخلاقية . وهذه الاخيرة هي بالدرجة الاولى قيم منبثقة من الدين الالهي ، او « الاديان الالهية » كلها .

وهناك آخرون عديدون من المؤرخين والباحثين في التاريخ العربي الاسلامي آنذاك ، لم يضيفوا الى اولئك ، الذين اتينا على ذكرهم ، شيئا

١ - انظر الاستشهاد الذي اوردناه سابقا من « مقدمة ابن خلدون » .

جوهريا . فهؤلاء وأولئك ظلوا يتحركون حتى بزوغ القرن الرابع عشر ، عصر ابن خلدون ، بعيدين عن أن يطرحوا ذلك التاريخ انطلاقا من **حركته الداخلية** ، المحددة بجملة من العوامل الرئيسية والفرعية ، وفي طبيعتها العامل الاقتصادي والاجتماعي — الطبقي ، الذي يدخل في نطاق « البنية التحتية » من المجتمع (قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والعلاقات الجدلية بينها) .

ان انطلاق أولئك المؤرخين من الرسائل الالهية والاخلاق (الدينية) وتسلسل الخلفاء والقواد الخ ... ، اي من « البنية الفوقية » للمجتمع (الوعي الاجتماعي والمؤسسات العلمية والاجتماعية والدينية الخ ...) ، جعلهم ، وهم المقدسون لتلك الرسائل او لواحدة منها او لواحد من أولئك الخلفاء ، ينظرون الى هذه جميعا نظرة تراثية سلفية : كل ما هو لاحق عليها ، ليس الا امتدادا لها ، يمكن ان يكون مطابقا لها قليلا او كثيرا ، ويمكن ألا يكون . وفي هذه الحال الثانية ، يصبح من الضروري ان يقوم هذا اللاتطابق بخلق اوضاع اخرى منسجمة مع ذلك الاصل . وهنا مرة اخرى ، يتشابك الموقف التراثي السلفي بالموقف التاريخي الهجين ، منتجا في النهاية حصيلة طريفة معقدة ، هي في واقع الحال ثمرة لتلك العلاقات المتشابكة والمعقدة بين السلطة المركزية من حيث هي تعبير عن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة من طرف ، وبين الاقطاع من طرف آخر .



ان الموضوعة القائلة بان التاريخ العربي الاسلامي هو ، كما قدم الينا في صورته ونواذعه العامة من قبل أولئك المؤرخين ، تاريخ الرسائل الالهية والخلفاء والامراء والقواد الخ ... ، تحدد ، في مضمونها الاساسي ، المعالم والابعاد العامة للفكر التاريخي وللرؤية التراثية لدى أولئك المؤرخين . وقد تبرز بعض التحفظات على هذا الحكم الاخير ، ولكنه يبقى صحيحا في اساسه حتى حينما نكتشف ان واحدا او اكثر من واحد من أولئك يتعرضون في نشاطهم التاريخي للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والسياسية للطبقات الشعبية او الطبقات السائدة في المجتمع (وهذا نلاحظه خصوصا وعلى نحو قوي لدى ابي جعفر بن جرير الطبري في « تاريخه ») . ذلك لان تعرضهم ذاك يبقى لديهم ، في **الخط العام الرئيسي** ، حصيلة للفعل الاصلي الذي يمارسه الانبياء والخلفاء الخ ... ، ومن وراء هؤلاء جميعا القدرة الالهية الخارقة وغير الخاضعة لاي علاقة سببية مشروطة .

ان التدقيق في الامور يكشف لنا ان تصدي المؤرخين المشار اليهم لتلك القضايا ، لم يشكل بالنسبة اليهم منطلقا منهجيا تاريخيا ، بقدر ما عملوا على اجضاعه هو نفس رؤيتهم **النخبوية** . وبالطبع ، هذا لا يدعونا الى الاستغراب والدهشة ، ذلك لان كتب التاريخ ، التي انجزها أولئك المؤرخون ، تدخل من حيث بنيتها وتوجهها الايديولوجي النظري والسياسي .

في اطار البنية الفوقية للمجتمع العربي الوسيط ، هذه البنية التي تحددت في ابعادها الاساسية العامة من خلال وجهة نظر الطبقات السائدة آنذاك ، أو بشكل ادق ، في ضوء الصراع الايديولوجي والسياسي الذي دارت رحاه بين قوى التقدم الرأسمالي التجاري من جهة وقوى الاقطاع من جهة أخرى .

وإذا اخذنا بعين الاعتبار ما سبقناه مسبقا عن العلاقة الضرورية الصراعية بين تلك القوى المجسدة بالسلطة المركزية والاقطاع ، نجد انفسنا ملزمين بالنظر الى كتب التأريخ تلك على أنها ، في السياق العام ، جزء من الايديولوجية الاقطاعية الهجينة . وإذا رسمنا تلك الايديولوجية بميسم الهجانة ، فاننا نكون قد اخذنا بعين الاعتبار ما كنا قد حددناه بعملية التداخل الايديولوجي الاقطاعي الرأسمالي التجاري المبكر .

من طرف آخر ، وانطلاقا من عملية التداخل تلك ، يبدو لنا كذلك صحيحا ان الرؤية التاريخية المطروحة في كتب المؤرخين والباحثين الممثلين للارهاصات الرأسمالية المبكرة (بشكل خاص الفارابي وابن خلدون والمقريزي) ، كانت تعاني من عملية التداخل تلك ، بحيث انها لم تستطع ان تكتسب شخصية متميزة مستقلة ومتبلورة وحازمة . وقد انطلقت تلك الرؤية التاريخية من موقف مخالف لموقف الرؤية الاولى (الاقطاعية) ، مخالفة لها في تركيزها على نحو خاص على البناء الاقتصادي الاجتماعي والسياسي ، بشكل يفصح عن العلاقة بينها وبين المنحى الرئيسي العام للحركة الرأسمالية التجارية المبكرة .

فالانطلاق ، لدى العمل على استقصاء وتحليل الحركة التاريخية والاجتماعية ، من شخصية وحيدة ما (الخليفة ، الملك ، الامير ، الوزير ، أو القديس الديني الخ ...) ، خدم ، ايديولوجيا واجتماعيا في نطاق المجتمع العربي الوسيطوي ، العلاقات الاقطاعية . ذلك لان « الشخصيات الاخرى » ، اي جماهير الطبقات المسودة والكادحة ، لم تطرح هنا ، بالخط العام ، الا باعتبارها تابعة أو مرتبطة بتلك الشخصية ، اي باعتبار انها ليست هي التي تصنع التاريخ . اذ ان تلك الشخصية عملت دائما ، وشاركها في ذلك على الصعيد التاريخي النظري المؤرخون أولئك ، على ان تبرر وجودها باسم الجسور والروابط التي تؤاخي أو توحد بينها وبين « الاصل » ، الذي هو العهد النبوي .

ولقد عبر الامام الفقيه مالك بن انس (٩٣ هـ — ١٧٩) عن هذا الموقف بوضوح ودقة ، حيث قال : « لا يصح امر هذه الامة الا بما صلح به اولها » . ان هذا « الاول » سوف يبقى دائما وابدا كذلك ، الى درجة ان الحديث عن « تجاوزه » و « تخطيه » يتحول الى نوع من البدعة ، التي يجب على الاوفياء لذلك الاول ان يرفضوها ويدينوها اما بالسلاح — ويمثل هذا الحد الاقصى لعملية الرفض والادانة تلك — واما بالنيات ، مجسدين بذلك الحد الأدنى من العملية هذه .

هكذا يبدو ان الرؤية التاريخية تلك — وهذا ما نود هنا التشديد عليه — لبت ، في حقيقة الامر وعلى نحو خاص ، جانباً من حاجات التراتب الاجتماعي الاقطاعي الهرمي ، وكانت بذلك تعبيراً ايديولوجياً تاريخياً عنه .

على اساس تلك المعطيات التاريخية وذلك التحليل الجدلي التاريخي التراثي لها ، لا يسعنا الا ان نرفض وجهة النظر المتسرفة التي يقدمها محمد مبارك في نطاق هذه المسألة (١) رفضاً قطعياً يأخذ بعين الاعتبار ان محمد مبارك لا يدري في حقيقة الامر ما هو التركيب الاجتماعي الطبقي والاقتصادي والفكري لمجتمع ما ، او بالاحرى يرفض الاخذ به حقيقة علمية اجتماعية ، تحدد قضية العلاقة بين الشخصية والطبقة ، وبين الطبقة والامة الخ ...

ان مفهوم « الشخصية الفذة » ، الذي يشكل حجر الزاوية في بناء التاريخ الاقطاعي ، يستبدل بمفهوم آخر لدى مؤرخي المنحى الرأسمالي التجاري المبكر ، الا وهو « الجماعة » او « الكل » في اطار الطبقة الرأسمالية التجارية ، وخصوصاً في المراحل الاولى من تكونها وتطورها . فالسيادة هنا ليست لواحد من افرادها ، وانما لمجموعة كبرى منهم ، اي للمجموعة التي تملك مفاتيح التجارة والاقتصاد والعلم عموماً .

والحقيقة ، انه بالرغم من الحذر الذي ينبغي على الباحث ان يبديه تجاه ما سميناه بـ « الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة » ، فانه يجد نفسه ، تحت ضغط المعطيات التاريخية وسياقها العام ، مدعوا الى ان يأخذ بالحسبان واقع تلك العلاقة الجدلية بين السلطة المركزية والقطاع ، التي سبق ان تحدثنا عنها من حيث هي علاقة بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح الاجتماعية — الاقتصادية والسياسية والايديولوجية اولا ، ومن اشتراطها وجود ذينك الطرفين في علاقة متضافرة ، اي على اساس ان الواحد منهما لا يوجد ، من حيث هو كذلك ، الا من خلال وجود الآخر ، من حيث هو كذلك .

والجدير بالذكر ان هذه الرؤية التاريخية الرأسمالية التجارية المبكرة لم تتكون على يد ابن خلدون فجأة وبدون مقدمات .

ان مثل هذه المقدمات نستطيع ان نتقصاها ، بمعنى ما ، في الجهود التي انجزها مجموعة من المفكرين ، منهم بعض اولئك الذين اتينا على ذكرهم . وقد يبدو ان في هذا القول تناقضاً مع ما طرحناه من قبل . ولكن هذا « التناقض » يستبعد في حال استعادتنا لواقع تلك العلاقة المعقدة بين

١ — « اما ما يقال من ان التاريخ المدون هو تاريخ الملوك والرؤساء فلا ينطبق على تاريخنا ولو انطبق على كثير من تواريخ الامم ... واذا كان قد حصل هذا ففي العصور المتأخرة » . من كتاب « كيف نكتب تاريخنا القومي » دمشق ١٩٦٦ ، ص ٨٠ .

السلطة المركزية والاقطاع ، هذه العلاقة التي خلقت اشكالات وصعوبات امام كلا الرؤيتين التاريخيتين ، الدينية السلفية والتاريخية الاجتماعية على حد سواء ، بحيث لم تستطع واحدة منهما ان تحقق شخصية مستقلة عن الاخرى ومتميزة وحازمة على نحو عميق .

فهاتان الرؤيتان حملتا في ذاتهما حصيلة ذلك التداخل ، تلك الحصيلة التي انعكست ، كذلك ، في الصعوبات التي ساهمت في اعاقة بلورة التناقض والصراع بينهما . وبدون شك ، كان لهيمنة العقيدة الدينية عموما آنذاك دورها الملحوظ في ارغام الرؤية الثانية على ان تجد هي لنفسها منطلقا ومبررا في تلك العقيدة ، هذا بالطبع بالرغم من طبيعة النتائج المختلفة ، بل المتناقضة والمتصارعة مع ذلك المنطلق والمبرر الديني اولا ، وبالرغم من الاختلاف البين في الاداة التي اوصلت الى تلك النتائج .

وقد يبدو ضروريا ان نشير كذلك الى ان المنطلق والمبرر الديني نفسه قد اخذ وتمثل واجتهد في فهمه على يد اصحاب الرؤية التاريخية الاولى على نحو مختلف عن النحو الذي تم لدى اصحاب الرؤية الثانية . ان هذا الوضع يمكن — مع الاقرار بكيانه المستقل نسبيا والمعقد بصورة مذهلة — استقصاء خلفيته في اطار العلاقات الاجتماعية الطبقية والبنية السياسية والايديولوجية للمجتمع العربي الوسطوي ، التي اتينا فيما سبق على ملامحها الاساسية العامة .



ان الفيلسوف ابا نصر الفارابي (من القرن العاشر) يمثل مرحلة خصبة من مراحل تكون الرؤية التاريخية ، الراسمالية التجارية المبكرة ، النازعة باشكل جنينية الى اكتشاف قوانين التطور الاجتماعي . فلقد استطاع ، على نحو غامض وموجز ، الاقترب حثيثا من الحركة التاريخية في مفاصلها الاكثر جوهرية ، تلك التي تتمثل في العوامل الاجتماعية الطبقية والاقتصادية . فهو، بهذا المعنى ، يمثل — خصوصا في كتابه « المدينة الفاضلة » — احد الروافد الرئيسية ، التي استقى منها الفكر الخلدوني ملامحه الاولى .

بيد ان الفارابي لا يبقى في انسجام مع نفسه، حين يحاول « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، افلاطون وارسطو . فهذه المحاولة لا تنسجم مع طموحه الحثيث في « آراء اهل المدينة الفاضلة » لاكتشاف مثل تلك العوامل ، التي اشرنا اليها . فهو هنا تلح عليه الرغبة في رصد واكتشاف الواقع العياني الحقيقي التاريخي . اما في محاولته تلك ، فانه ينطلق من حقيقة فلسفية « مطلقة » مزعومة تتمظهر في آراء المفكرين العظام .

ان ذلك الموقف الميتافيزيقي (اللا جدلي) جعل الفارابي ينكر القول بوجود اختلاف جوهرى بين افلاطون وارسطو . والحصيلة الاساسية بالنسبة اليها هنا ، هي اقرار الفارابي بوجود حقيقة **اولى** لا تتجاوز ، وان بدا ان هنالك تجاوزا لها ، فهو ليس الا في نطاق الاشكال ، لا الجوهر . اي ان « الوحدة » هي الحق ، اما « التمايز » و « الاختلاف » فليس الا وهما .

ها هنا نشهد مرة اخرى تشابكا وتداخلا في الموقفين ، التاريخي والتراثي . فهو ، الفارابي ، حين يتحدث عن الواقع الاجتماعي العياني ، يلتزم بموقف تاريخي نسبي ، يؤكد فيه على تباين وتعدد وتحول المجتمعات تبعا لتباين وتعدد وتحول العلاقات الاجتماعية الطبقية والاقتصادية ، ولكنه حينما يتجاوز هذا الصعيد ، فانه يلح على وجود حقيقة اصلية اولى ، عليه ان يعود اليها دائما كلما اقتضت الحاجة ، ناسيا بذلك ان يكتشف العلاقة الجدلية ، غير المباشرة والمتوسطة بين تلك العلاقات من جهة وهذه الحقيقة من جهة اخرى .

لم يكن بوسع الفارابي ، على ذلك النحو ، ان يصل الى موقف دقيق يستوعب ، في آن واحد ، قضيتي القديم (الماضي) والجديد (الراهن) . لقد رد الثاني الى الاول ، بالرغم من ان موقف الفارابي من القديم — الحقيقة الفلسفية المطلقة — انطلق بصورة ما وبشكل ما من عصره الراهن .

ان ذلك التداخل والتشابك بين الموقفين الفارابين ، التاريخي والتراثي ، نستطيع — مرة اخرى — ان نفهم جذوره « اللامرئية » احيانا ، اذا تذكرنا من جديد العلاقة بين السلطة المركزية ، الممثلة للعلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة ، والاقطاع . وبذلك فان الفارابي هو ، في نفس الوقت ، مرآة عصره وحصيلة هذا العصر المعقد وذو الجوانب المتعددة المتداخلة والمثيرة . وربما كان من النافل ان نقول بان تذكرنا بتلك العلاقة الاخيرة لا يعني ابدا ان نشق منها على نحو ميكانيكي مبتذل ذلك التداخل والتشابك . الحديث لا يدور هنا حول مثل هذا الاشتقاق ، وانما يتعلق بترابط جدلي متوسط يأخذ بعين الاعتبار الاولوية الوجودية (الانطولوجية) للعلاقة بين طرفي الصراع المومى اليهما فوق اولا ، والاستقلالية المعرفية النسبية لموقف الفارابي تجاه هذين الطرفين .

بعد الفارابي واستمرارا لنهجه التقدمي تاريخيا ، تواجهنا شخصية فكرية استطاعت ان تعمق ، على اساس جدلي متماسك قضيتي العلاقة بين « نحن والغير » ، وبين القديم والراهن ، وعبر ذلك ايضا ، قضية العلاقة بين التاريخ والتراث . هذه الشخصية هي **ابن رشد** (من القرن الثاني عشر) .

لقد كتب هذا الفيلسوف : « فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا او غير مشارك في الملة فان الالة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة »

أن ابن رشد اثار بذلك الرأي ، الموجه ضد « السلفيين المتزمتين » في مجتمعه وفي المجتمعات الاخرى المعاصرة له ، مسألة عقدية عميقة ما زالت اصداؤها ومظاهرها الجديدة تفرض نفسها على الفكر المعاصر : اننا نأخذ من « الفير » ، كل شيء يستطيع تلبية احتياجاتنا ، بغض النظر عن مصدر ذلك ، بدون أن نقع في مركبات نقص واحراجات حضارية ، ودون أن نضع انفسنا في موضع الاتهام من أولئك السلفيين ، وكذلك دون أن نأخذ موقف الغربية والخشية من تيار الحياة المعاصرة الدافق . أما السبب الكامن وراء هذه الثقة المستنيرة بالنفس ، فهو ، حسب ابن رشد ، اننا ننطلق من **الحقيقة والصدق المعرفي** ، متخطين في ذلك التحيز الوثوقي المتبذل لطرف من الاطراف .

ان ابن رشد بموقفه هذا من التراث الثقافي ، لا يسعنا بدورنا ، كما سيتضح من مسار البحث ، الا ان نعتبره جزءاً صميمياً من تراثنا العربي الناضج التقدمي . فنحن في الوقت الذي نفعل ذلك ، نكون وارثي ابن رشد في رؤيته التراثية الجدلية تلك . بيد اننا سنرى لاحقاً ان هذا المفكر الكبير وامثاله في تاريخنا القومي ، لا يمكن ان ننظر اليهم تراثياً ومن منظور مادي جدلي تاريخي ، فقط عبر مفهومي الحقيقة والصدق المعرفي . سنجد أن هذين العنصرين يحتاجان الى تطويع جدلي معمق لمفهوم آخر اكثر شمولاً وتعبيراً عن واقع الحال ، هو « **اللحظة الثورية الراهنة** » او « **المرحلة القومية المعاصرة** » ، بكل ما تنطوي عليه هذه المرحلة من ابعاد اجتماعية طبقية وسياسية وقومية وايدولوجية نظرية واخلاقية .

والجدير بالاهتمام أن ابن رشد حين يقدم على النهل من منجزات « الفير » الثقافية الفكرية ، التي تكونت في مراحل سابقة او في مرحلته المعاصرة ، فانه لا يكون قد قام بذلك خالياً من مركبات النقص والاحراجات الاجتماعية والذاتية النظرية فحسب ، وانما يكون كذلك — وهذا هو المهم — قد اغنى حقيقته الخاصة المنطلقة ، بهذا القدر او ذاك ، من قضايا ومشكلات واقعه الراهن .

بهذا المعنى ودون ان يفصح عن ذلك بوضوح كامل ، لم يكن **منطلق** ابن رشد لا « **الفير** » ولا « **الماضي** » ، وانما « **راهنه** » هو ، وعبر هذا الاخير وفي ضوئه ينفذ الى الماضي والى الفير . فهو يأخذ من هذين الاخيرين ما يمليه عليه راهنه ذاك ، وضمن مقتضيات عملية تمثل جدلية داخلية بعيدة عن التعسف .

على هذا النحو يجيب ابن رشد بشجاعة ووضوح عن المسائل الخاصة بالعلاقة بين الثقافة الوطنية في مرحلتها ، المنصرمة والمعاصرة ، وبين الثقافات الوطنية الاجنبية قديمة ومعاصرة ايضا في كلا مرحلتها .

ان موقف ابن رشد هذا يعتبر في حقيقته رداً ذا دلالة بليغة على كل تلك الآراء اللا تاريخية واللا تراثية الضحلة المعاصرة له واللاحقة ، وفي مقدمتها ما يسمى بـ « **المركزية الاوروبية** » و « **السلفية** » خصوصاً بصيغتها الدينية . و « **المعاصرة العدمية** » ، التي سنأتي عليها جميعاً بشكل مخصص وبشيء من

التفصيل . وسوف يتاح لنا في سياق ذلك ان ندرك الاهمية المبدئية لوجهة نظر ابن رشد التراثية هذه في البحث العلمي التاريخي والتراثي المعاصر المنوجه نحو الكشف عن « جسور » بين الجدلية المادية التاريخية والتراثية من طرف والتراث العربي الفكري التقدمي من طرف آخر ، ونحو الكشف عن العلاقة التاريخية القائمة بين وجهة النظر تلك وبين النظرية التراثية التي نحاول طرحها في هذه « المقدمة » متكئين في ذلك على المنهجية الجدلية المادية التاريخية والتراثية ، وعبر التصدي لقضية « الثورة » في الوطن العربي .

وربما كان من الضروري الاشارة الى ان ذلك الموقف الرشدي يمثل الحصيلة المتقدمة لتطور يرجع الى مراحل سابقة مديدة ، يمكن العودة بها الى السنوات الاولى من الاسلام ، حيث اخذت مواجهة « الآخرين » تفرض نفسها اكثر فأكثر على هذا الاخير . بل اكثر من ذلك ، فالاسلام نفسه تأثر ، في بنيته الايديولوجية الدينية ، بحدود مختلفة باليهودية والمسيحية ، وعبر ذلك ، بالفكر الهندي واليوناني والفارسي . ومن الاهمية بمكان ان نشير الى ان « التأثر » لا يعني هنا فقط اخذ عناصر من تلك الاتجاهات الدينية والفكرية وصهرها في الشخصية الذاتية ، وانما يعني ويتضمن كذلك اخذ مواقف المناوئة والخصومة او التحفظ او التقويم منها . طبعاً حين تكتسب المسألة طابع فرض وقسر ، فانها تتوقف عن كونها « تأثراً » وبالتالي فانها تصبح « غزواً ثقافياً » .

هذا من ناحية . اما من ناحية اخرى ، فان الاسلام يقر اقراراً قسدياً واعياً بأنه هو نفسه استمرار لما سبقه ، على الاقل ، من اديان : « ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى » — القرآن ، و « بعثت لاتهم مكارم الاخلاق » النبي محمد ، فهو ، بهذا ، يعتبر نفسه الوريث لتلك الاديان ، تلك التي كانت بدورها قد اعتبرت هذا الامر احد منطلقاتها : « ما جئت لانتقض الناموس ، بل لاكمل الناموس » — المسيح . وهكذا يبين لنا ان الاسلام يعترف ، بذلك ، بشكل غير مباشر وعضوي بأن هنالك تاريخاً وتراثاً . انسياقاً مع هذا وبالعلاقة معه ، ينطلق الاسلام في دعوته على لسان « نبيه » ، هذه الدعوة التي وجدناها تتبلور لدى ابن رشد بصيغة نظرية فلسفية : « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، وعلى لسان احد منظريه والمناحيين البارزين عنه ، علي بن ابي طالب : « الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق » .

ها هنا ، في تلك الدعوة ، يبرز الحل « الديني » المستنير والمنفتح لعلاقة « نحن » بـ « الغير » . طبعاً ، ليس لهذا الامر مساس لا من قريب ولا من بعيد بالدائرة التي تشغلها المبادئ العقيدية اللاهوتية للاسلام . ذلك لان العلم في « الصين » او في غيرها من البلدان يستطيع ان يعدل من نظرة المسلمين الى شؤونهم المعاشية الدنيوية سلباً او ايجاباً ، ولكنه اعجز من ان يتعرض لتلك المبادئ . ان هذا الموقف ، الذي ينطوي على تناقض ذاتي ذي دلالة تاريخية خصبة بالنسبة الى تطور الاسلام ، سوف يكتسب لاحقاً ، كما سيأتي في حينه ، صيغة اكثر وضوحاً وتبلوراً في المسائل الدينية الايديولوجية

والفلسفية والاجتماعية التطبيقية ، وذلك على يد الامام محمد عبده واحد تلامذته المعاصرين ، وهو محمد النويهى .

والجدير بالاهتمام المبدئي ان ابن رشد تجاوز ، في رايه ذاك حول العلاقة بين « النحن » و « الغير » ، كلا الموقفين ، القديم الاسلامي والحديث الليبرالي الديني . فهو يرفض باسم الفكر الفلسفي التحفظ المنطلق من ابعاد المبادئ العقيدية عن ساحة الحوار « الخارجي » ، هذا الحوار الذي يمكنه ان يقود الى نتائج ليست لصالح تلك المبادئ . ها هنا نكتشف الاتفاق التاريخي الجدلي الرشدي الذي يحصنه دون الاخذ بتوحيد تلفيقي ايماني بين التاريخ واللاتاريخ (الاسطورة) ، وان كان قد اقر وجود مثل هذا التوحيد لدى « العامة » من الناس . أما لماذا قال بهذا الامر الاخير ، فانه لم ينطلق في حقيقة الامر من موقف ارسطوقراطي نخبوي . وعلينا في مكان اخر من هذا « المشروع » التعرض لذلك بصورة مفصلة .

وانه من الضروري ولا شك ، ان نستقصي بواعث ذلك الراي الرشدي الخطير ، في آفاقه خصوصا . والذي يبدو لنا ان هذه البواعث تحدت من واقعين : اولاهما ان الصراع بين الاقطاع والاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر في نطاق المجتمع العربي الوسيط هو الذي اتاح ، من حيث الاساس ، بلورة ذلك الموقف الرشدي بصفته الوليد الشرعي لذلك الاتجاه . اما الواقع الثاني فهو ان الفكر السلفي النصي اكتسب في ذلك المجتمع ابعادا متكاملة وشاملة ، وخصوصا لدى الغزالي ، مما ساعد على تكوين محرضات على نشوء الفكر الرشدي (والمقصود بهذا الاخير هنا مجموع مظاهر الفكر التجديدي الهرطقي الى هذه الدرجة او تلك الذي اكتسب صيغته الحازمة في القرن الثاني عشر) .

ومن هنا سنجد انفسنا مدعويين الى تقويم المواقف التراثية الدينية الليبرالية الحديثة في الوطن العربي ليس فقط في ضوء مقتضيات ومتطلبات واقعها « الراهن » ، وانما كذلك عبر « استئناس » تاريخي وتراثي بمثل ذلك الموقف التراثي الرشدي .

اما من طرفنا نحن ، فاننا نرى في هذا الموقف الرشدي من التراث احدى الحلقات التراثية التي تشكل ، في حقيقة الامر ، مع حلقات تراثية اخرى ، التراث الحقيقي للنظرية التراثية التي نعمل هنا ، في هذه « المقدمة » ، على طرحها في معالمها الرئيسية ، كما ان هذه النظرية تعتبر نفسها الوريث الشرعي لتلك الحلقات الخطيرة في مدلولها التاريخي والتراثي العربي بالاضافة الى مدلولها التراثي العام .

وجدير بنا هنا ان نتعرض لموقف الفيلسوف الاندلسي ابن طفيل من قضية التراث ، ذلك الفيلسوف الذي سبق وعاصر ابن رشد ، فآثر عليه وتأثر به . ان موقف ابن طفيل هذا طريف وذو أهمية خاصة . فانطلاقا من حرصه العميق

على جعل « العقل » الانساني الحكم الفصل في مسائل الوجود عموما ، وصل الى ان يتحدى الدين في واحد من اخطر الامور التي يقوم عليها ، وهو ضرورة وجود « النبي » . ومن اجل تدعيم هذا الموقف يجد ابن طفيل نفسه مدعوا لان يأخذ موقفا « عدميا » من التراث ، حين يرى ، عبر سياق قصته الشهيرة « حي بن يقظان » ، ان الانسان قادر على الوصول الى الحقائق القصوى حين يستخدم عقله على نحو دقيق ، حتى وان كان يعيش في عزلة عن المجتمع .

ان ابن طفيل ينطلق هنا من ان الانسان قادر ان يبدأ من « الصفر » بعيدا عن التجربة والتراث الانساني السابقين ، فيحقق لنفسه من التبيؤ الاجتماعي والطبيعي ما يكفل له الاستمرار البيولوجي والعمق العقلي المعرفي . لا شك ان المسألة الاساسية في موقف ابن طفيل هذا ، ليست عدميته التراثية ومن ورائها لا اجتماعيته ، وانما هي طموحه المشروع في حينه في التصدي للهيمنة الايديولوجية الاقطاعية التي تجسدت في صيغة النصية الدينية الوثوقية .

هكذا نجد ان ابن طفيل في موقفه ذاك من « الماضي » الثقافي الانساني في الحين الذي حرض فيه الفكر العقلي الهرطقي على الانطلاق ، فانه اضعف — وان كان على نحو جزئي — من النزعة التراثية التاريخية ، التي تصدت بدورها — على طريقته الخاصة — لتلك الهيمنة الايديولوجية الاقطاعية .



واذا انتقلنا الان الى صعيد الفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) والتاريخي عامة ، فاننا نجد ان الخطوة المرموقة فعلا في تاريخ هذا الفكر ، قد ارسى قواعدها **ابن خلدون** في القرن الرابع عشر ، وتابعه على هذا الطريق ، وفي حدود التلمذة الخلاقة ، المؤرخ **المقريزي** في النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الاول من القرن الخامس عشر . وبذلك يكون هذان العالمان بدورهما الوريثين الشرعيين للمواقف التاريخية الاجتماعية والتراثية الايجابية التقدمية لدى اسلافهما ، وعلى الاخص **الفارابي** و**ابن رشد** .

لقد طرح ذلك العالمان — الاول في « مقدمته » والثاني في « اغاثة الامة بكشف الغمة » قضية التاريخ والتأريخ من زاوية رؤية تاريخية اقتصادية تركز وتسلط الاضواء على الخلفية العميقة للحادث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي . ولئن قلنا ان زاوية الرؤية هذه تمثل الوريث الشرعي للتركة الفارابية والرشدية الايجابية التقدمية ، فاننا نضيف الان بانها تحتوي كذلك على سمة اخرى ، هي كونها تحقق تجاوزا جدليا لكل الاراء ووجهات النظر التاريخية الايجابية ، الناحية منحى ماديا احيانا ، أو منحى جدليا احيانا اخرى ، أو منحى ماديا جدليا في بعض الاحيان . انها ، بذلك ، تجسد اعماق حلقة من حلقات التقدم في البحث العلمي التاريخي والاجتماعي ، ويشكل غير مباشر التراثي ، حتى ذلك الحين .

لقد وضع ذلك العالمان ، وخصوصا الاول منهما ، اللبنة المتينة لفهم الحادث الاجتماعي في سياقه المشار اليهما فوق ، حينما انطلقا من تحليل

اجتماعي ومعاشي (اقتصادي) له ، اي من حركته التحتية ، التي تمثل
علما جوهريا له ، وان كان وحده غير كاف .

ولئن كان ابن رشد قد قدم في حينه اجابة جدلية اولية عن العلاقة
المعقدة بين « النحن » و « الغير » ، اي بين الثقافة الخاصة والثقافة الاجنبية ،
وبين الماضي الثقافي والراهن الثقافي ، لأحداشكال الردود على الهجمات العنيفة
التي وجهها ضده الايديولوجيون السلفيون الرجعيون ، متهمين فكره المتأثر
خصوصا بأرسطو بأنه « دخيل » (١) ، فقد أخذ البحث العلمي في مرحلة
لاحقة يتجه أكثر فأكثر باتجاه الكشف عن القوى المحركة للتطور الاجتماعي
(والتاريخي) . هذا الأمر الأخير قام بانجازه في الحدود العامة الجينية ابن
خلدون . وبذلك يكون كلا المفكرين المومى اليهما قد اسهما بعمق في اثارة
وطرح وبلورة الرؤية التاريخية الرأسمالية التجارية المبكرة .

والحقيقة ، ان ابن خلدون يتخذ كذلك موقفا ايجابيا من التراث ، حيث
يكتب : « ان التاريخ . . جم الفوائد . . اذ هو يوقفنا على احوال
الماضين . حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في احوال الدين والدنيا فهو
محتاج الى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت يفضيان
بصاحبهما الى الحق » (١)

ان التاريخ هنا لا يقتصر على النظر اليه بصفته جزءا من الماضي ، بل
ينظر اليه كذلك في استمراره في الحاضر ، اي في صيغته التراثية . فهو جم
الفوائد ، ذلك لأنه يقدم وجهة نظر او وجهات نظر يختار الباحث
او السياسي الخ . . واحدة منها ، يستطيع عبرها وبمساعدها ان يصل الى
الحق ، الذي يبحث عنه . ان ابن خلدون يأخذ هنا موقفا من التاريخ ، متخذا
في ذلك من « الحق » — مثله في هذا في الخط العام ، مثل ابن رشد —
معيارا ، ينطلق منه لدى استنطاقه واستقصائه التاريخ البشري .

هكذا ، وعبر ذلك الموقف المستنير ذي الافق الجدلي التاريخي والتراثي ،
يرفض ابن خلدون ، بشكل عام ومشوب بضباب غيبي ، السلفية الدينية ،
متيحاً لنا أن نؤكد مرة أخرى على وجود الارتباط التاريخي الحضاري بين
موقفي ابن خلدون من التاريخ والتراث من جهة وبين العلاقات الرأسمالية

١ — ان هذا التعبير « دخيل » سوف يحتل لاحقا ، خصوصا منذ القرن التاسع عشر ، مكانا
مرموقا في ترسانة الايديولوجيين السلفيين ، الذين يرفضون كل جديد ، ان كان في الوطن
العربي نفسه او كان وافدا من الخارج ، باسم صيانة « الاصاله » الاسلامية . بيد ان
هنالك تعبيرا آخر له دلالة مماثلة لدلالة التعبير الاول « دخيل » ، وهو « مستورد »
و « افكار مستوردة » . وقد استخدم هذا الأخير على لسان بعض المجموعات السياسية
القومية ، التي تصدت في الوطن العربي خصوصا في مراحل ما بعد الحرب العالمية الثانية
لافكار الاشتراكية العلمية ، والماركسية عموما . وسوف نأتي على ذلك لاحقا .

١ — ابن خلدون : المقدمة — المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، بدون تاريخ ، ص ٩ .

التجارية المبكرة في المجتمع العربي الوسيط من جهة أخرى ، وان كان هو نفسه قد عاش في مرحلة انحسار هذه العلاقات وسيطرة الاقطاع هناك .

والجدير بالتفكير العميق ان مجموعة من المؤرخين والباحثين العرب الحديثين والمعاصرين ، الذين يسيرون في نطاق السلفية الدينية (الاقطاعية) ، لا يرون الحاجز السميك الذي يفصل بعق بين ابن خلدون والمقريري ، والى حد ما الفارابي ، عن سبقهما من المؤرخين والباحثين الاجتماعيين . و « الجميع » ، في رأيهم قدموا « عملا ضخما » ، وكلهم يمكن ادخالهم في اطار واحد متجانس . وان اقر اولئك بوجود فرق في هذا الاطار ، فانهم يرجعون الى الدرجة ، وليس الى الكيفية .

في هذه المسألة التاريخية والتراثية بالذات يتميز ابن خلدون بأنه انطلق في رؤيته للحركة التاريخية ، لأول مرة من موقف تاريخي وتراثي ، ومادي في حدوده العامة ، موقف يرى في الظاهرات الاجتماعية والتاريخية احد مظاهر الوجود الانساني الخاضع للتقصي والبحث العلمي ، بعيدا عن التقيد بأي شكل من اشكال الفاتية القبلية والتقديس الزائف .

ولا شك ان ذلك الموقف الخلدوني ، المتجسد في « المقدمة » ، يبقى ، مع الموقف الرشدي ، علما ذا دلالة ايجابية خطيرة بالقياس الى الفكر التاريخي والتراثي الهجين ، الذي تكون في الوطن العربي انطلاقا من القرن التاسع عشر وفي ظل اخفاق ثورة بورجوازية تقدمية فيه . اذ ظهرت في هذه المرحلة مواقف تاريخية وتراثية تعتمد السلفية الدينية ، او السلفية القومية ، او العدمية ، اساسا لها ، مزيفة بذلك ، بوعي او بدون وعي ، التراث الرشدي والخلدوني نفسه .

ان ابن خلدون يرفض ، ضمنا ، السلفية والعدمية ، مؤكدا على تواصل التاريخ بالمرحلة الراهنة ، عبر التراث . انسياقا مع هذه المسألة ، نرى ان « مقدمته » تشكل وثيقة خطيرة في التاريخ العربي تقدم صورة حية لاتجاه الرفض ذاك ، وللتأكيد ، بشخص « المقدمة » نفسها ، على وجود حلقات نوعية متميزة ضمن عملية التواصل التراثي .

بناء على تلك المعطيات ، ربما بدا للبعض ممكنا ان نرى في ابن خلدون مفكرا يدخل في نطاق العصور الحديثة (١) . بيد ان ادخاله في هذه العصور (طبعا في الوطن العربي) من شأنه ان يسيء اليه اكثر مما يرفع من أهميته التاريخية ، كما من شأنه ان يعتم السياق التاريخي والتراثي ويحيله الى وهم ، اذ ان هذه العصور ، التي تبدأ عند ج . نبييت مع القرن الثالث عشر ، لم تستطع في واقع الحال في الوطن العربي ان تتجاوز الازدهار الحضاري

١ - انظر : محفل الى تاريخ الفكر العربي ، بقلم جاستون هيت ، عرض وتلخيص حسين مؤنس ، جريدة الاهرام القاهرة ، ١٩٦٩/٥/٣٠ .

الذي تم في الدولة العربية الوسطوية وتعلو عليه من خلال العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة . بل على العكس من ذلك ، كانت تلك العصور في الوطن العربي عصور الانحطاط الاقطاعي ، التي استمرت حتى القرن التاسع عشر ، حيث بدأت العصور الحديثة فعلا في الوطن العربي .

ان حيوية وخصوبة ابن خلدون التاريخية هي ، في الحقيقة ، حسيطة التقدم الرأسمالي التجاري المبكر . وقد ظلت ، بعد انحسار هذا التقدم ، تمثل حلقة اتصال بين الثقافة العربية التقدمية المضطهدة في الوطن العربي وبين افاق التقدم الثقافي البورجوازي اللاحق في اوروبا ، في ارهاصاته البعيدة الاولى ، بدءا من القرن الثاني عشر .

★ ★ ★

اخيرا يبقى أن نشر الى أن حديثنا عن رؤيتين تاريخيتين تراثيتين يتضمن القول بوجود « مرحلتين » رئيسيتين في نطاق التأليف والبحث التاريخي والتراشي العربي الوسطوي . المرحلة الاولى تتسم بهيمنة التصورات المثالية والايمانية الدينية الوثوقية ، وبالتبعثر وعدم القدرة على العطاء التاريخي ، وبكونها احد أشكال الوعي الاجتماعي الاقطاعي . أما المرحلة الثانية فقد تميزت بموقف تاريخي وتراشي جدلي عقلائي مستنير عبر ، عن واقع الحال الرأسمالي التجاري المبكر .

وقد تشكلت المرحلة الاولى مع توطيد الاسلام مواقعه في الفترات الاولى ، اي مع نشوء وتطور التاريخ للسيرة المحمدية . وكان ذلك ابان الازمنة ما قبل تازم عملية الصراع بين السلطة المركزية والقطاع . أما المرحلة الثانية فقد اكتملت ابعادها اثناء احتدام وتازم تلك العملية ، معبرة بذلك عن احد طرفي هذه العملية ، وهو العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة ، أولا ، وعن واقع التداخل بين هذه الاخيرة وبين القطاع ، ثانيا .

والقول بتينك المرحلتين لا يتضمن اعتبار أن الاولى تسبق الثانية زمنيا ، اذ انهما كليهما وجدتا في وقت واحد تقريبا ، بل هو ينطلق من سياقهما الاجتماعي والتاريخي الداخلي . ولكن بالرغم من ذلك ، او بفضل ذلك ، احتفظت الثانية منهما ، دون الاخرى بطبيعة الحال ، بصفتها تعبيرا عن آفاق المستقبل التقدمي ، بالاضافة الى الواقع الراهن آنذاك .

★ ★ ★

لقد آثرنا ، فيما سبق ، أن نستقرىء وجهات النظر التاريخية والتراثية التي برزت في المجتمع العربي الوسيط ، قاصدين ، من ذلك ، أن نصل الى تحديد اكثر وضوحا لموقع الفكر التاريخي والتراشي في صيغته السلفية الدينية والاخرى الجدلية العقلانية المستنيرة .

والحق ، انه لم يكن ، ولن يكون بوسعنا ان نستقصي ابعاد وآفاق السلفية تلك بمعزل عن استقصاء الاتجاه الاخر المقابل الجدلي العقلاني المستنير ، الذي نشأ وتبلور تلبية لاحتياجات التقدم في البناء الاجتماعي الحضاري العام ، اولا ، وعبر التصدي للنزعة السلفية بصورة بالغة التعقيد والتشابك ، ثانيا . وبهذا المعنى ، يغدو القول مشروعاً وارداً بان دراستنا لتلك النزعة كأحد الردود الفكرية على الحركة « الشعبية » ، وعلى الانهيار الحضاري العربي الاسلامي ، تكتسب خصوصية وغنى اكثر ، فيما اذا طرحنا في ضوء طرح ذلك الاتجاه الاخر المقابل .

وقد قمنا ، فيما سبق ، بدراسة هذا الاخير كوجه مقابل ومضاد للسلفية . وعلينا الان ان نبحث في هذه الاخرة من حيث هي رد ورد فعل على الشعبية وعلى الانهيار الذي أحاق بالبنين الحضاري العربي — الاسلامي الوسيط .



لقد كان الاتجاه الذي دخل التاريخ الفكري والسياسي العربي تحت مصطلح « الشعوبية » ، أحد العوامل التي ساهمت ، بشكل غير مباشر ، في التحريض على تكوين وبلورة الاتجاه العام لـ « النزعة السلفية » وقد أخذت الشعوبية تلك تطرح نفسها بوضوح في المرحلة الاولى من السلطة العباسية .

ولكن عوامل انبعاثها كانت ، في حقيقة الامر ، قد وجدت قبل ذلك ، في المرحلة الاموية ، حيث عمل الاقطاع الاموي والعصبية الاموية على فرض مبدأ « العرب خير امة » . ان هذا المبدأ برز على نحو مفصح عنه على لسان الخليفة الاموي معاوية بن ابي سفيان ، في قوله مخاطباً العرب : « ان الله اختاركم من الناس وصفاكم من الامم كما تصفى الفضة البيضاء من خبثها » .

وكرد على ذلك المبدأ « العربي » ، تكون لدى الشعوب غير العربية المنضوية تحت اطار الدولة العربية مبدأ « شعوبي » انطلاقاً من اتجاه « التسوية » ، وسمي الداعون اليه « اهل التسوية » . ولكن من هم في الحقيقة « اهل التسوية » هؤلاء ؟

لقد سموا أنفسهم بهذا الاسم زينا اولئك الاثرياء المثقفون في نطاق الطبقات الاقطاعية ضمن الشعوب المختلفة (خصوصاً الشعب الفارسي) ، التي انضوت في حينه تحت اطار سلطة الدولة العربية الوسيطة . هذا يعني ان قضية « التسوية » اكتسبت ، ضمن ما اكتسبته ، صيغة رد من اقطاعيي تلك الشعوب على الاقطاع الاموي ، الذي عمل ممثلوه على التقيد بأمثال الآية التالية والدفاع عنها : « كنتم خير امة اخرجت للناس » (١) ، وأمثال القول التالي لعمر بن الخطاب : العرب قادة الاسلام . ضد اولئك الاقطاعيين وضد شعوبهم على السواء . فلقد برز العداء الاموي

١ - القرآن ، سورة آل عمران ، آية ١١٠ .

ضد أولئك (وسموا في حينه بالموالي) من خلال مجموعة من المواقف ، يبرز منها منعهم تسنم المناصب العليا وحيارة المنافع الأساسية في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

وبطبيعة الحال ، فان موقف العداء ذاك تحول شيئا فشيئا الى موقف عداء عنصري مكرس بين العرب **عموما** والشعوب اللعربية **عموما** . اذ ان الاقطاعيين من الامويين استطاعوا ان يعبنوا العرب ضد كل عنصر لاعربي . مخفين بذلك الطابع الطبقي لموقفهم هذا ، ومضفين عليه بالتالي اطارا من الشرعية العصبية .

وكذلك عمل اقطاعيو الشعوب غير العربية على اكساب معاركهم ضد الامويين صفة مشروعة . فقد عملوا كل ما في وسعهم في سبيل صياغة هذه المشروعية . وكان ذلك على أساس اشتقاقهم اياها من القرآن ، مثلا في الآية : « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خير » (١) ، ومن الحديث المصدي ، مثلا في قوله : « ليس لعربي على اعجمي فضل الا بالتقوى » .

والحقيقة ، هنا علينا ان ندقق في جانب من المسألة . ان مصدر الشعوبية في اطار الشعوب غير العربية لم يكن فقط اولئك الاثرياء المثقفين ضمن الطبقات الاقطاعية ، وانما كذلك تلك القطاعات الاجتماعية الطبقة التي تحررت من صفوف الطبقات الكادحة ضمن تلك الشعوب ، والتي اخذت بالاسلام ، وخصوصا بمبدئه في « التسوية » بين الشعوب ، منطلقا لها . لقد آمن هؤلاء بهذا المبدأ ، فدأفوا عنه بصدق . والجدير بالذكر أن اولئك المؤمنين لم يكونوا فقط من مصدر لا عربي . كالفارسي والتركي ، وانما وجد كذلك عرب دأفوا بحماسة عن ذلك المبدأ . ان ابن قتبية ، المفكر العربي ، كان قد وقف الى جانب مبدأ « التسوية » ذاك ، معتبرا ان جميع الناس ينتسبون الى التراب الذي خلقهم الله منه ، وأن كل نسب آخر ليس له اعتبار في تحديد سلوك الناس (المؤمنين المسلمين) .

وقد ظل مبدأ « التسوية » المذكور مقبولا في حدود الدعوة الى مساواة الشعوب غير العربية بالعرب . وفي اطار هذه الحدود لم يخل من مثقفي تلك الشعوب من أقصر بفضل العرب الحضاري . فالكاتب الفارسي الشهير ابن المقفع لم يأل جهدا في ابراز الدور الذي مارسه العرب في تطوير المعرفة الانسانية .

ولكن هذا الاتجاه ، الذي دعا الى « التسوية » بتلك الحدود ، استوعب ولغم من ممثلي الاقطاع في نطاق الشعوب غير العربية . فلقد عمل هؤلاء ، وهم المتضررون من الصراع مع الاقطاع العربي ، على ركوب الموجة وتوجيهها

باتجاه يخدم مصالحهم . لقد عملوا على رفع مبدأ « التسوية » ذاك الى مستوى الرفض الشامل للعرب واتخاذ موقف عداء مبدئي منهم . اما الخلفية الطبقية لصراعهم مع الاقطاع العربي فقد حاولوا أن يذيوها من خلال اكسابها طابعا قوميا عنصريا عاما : انه صراع بين عنصريين (قوميتين) ، هما العرب والفرس او الاتراك الخ . .

هذه كانت الكلمة الفصل لدى ايدولوجيي الاقطاع غير العربي .

وعلينا أن نشير الى ان سقوط الدولة الاموية ، التي كانت تمثل البناء السياسي الاداري الفوقي للعلاقات الانتاجية الاقطاعية والتي ساهم في استقاطها بشكل خاص اقطاعيو وعقاريو ومرابو الشعب الفارسي والتركي ، كان ايدانا ببدا مشاركة هؤلاء في بناء الدولة العباسية العتيدة . وقد كانت هذه الاخرة ، في آن واحد ، الإطار السياسي للاقطاع وللالاتجاه الراسمالي التجاري المبكر الذي أخذ يطرح نفسه بمزيد من القوة .

في تلك الظروف المعقدة كان لمبدأ « التسوية » بالحدود الطبقية الممكنة آنذاك ان يجد تطبيقه ، لو أتيح لذلك الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر ان ينتصر على الاقطاع . ولكن هذا الامر لم يحدث . ومن هنا نستطيع فهم افاق الصراع الذي دار ، مثلا ، بين « الامين » و « المأمون » . فانتصار الاول على الاخير لم يتح له أن يخطأبعاده السياسية والاجتماعية الطبقية البعيدة ، تلك التي كانت مهياة لحل مشكلة « التسوية » . وهذا يعني انه في الوقت الذي أخذ فيه الاقطاع يتعاظم في هيمنته على قطاعات المجتمع العباسي ، كانت الظروف الاجتماعية تعلن اكثر فأكثر عن الفشل في الوصول الى ذلك الحل . وبعد ذلك توجب على الانسانية ان تخلف وراءها قرون طويلة من الزمن لكي تصل الى الثورة الفرنسية البورجوازية العظمية في القرن الثامن عشر والتي رفعت ، في الحدود الطبقية البورجوازية ، شعار الحرية والاخوة والمساواة .

طبعا ، نحن نفرض النظر هنا عن تلك الحركات الثورية — مثل القرامطة والزنج — التي رفعت وحقت لفترة ما اكثر من ذلك الشعار ، وذلك بسبب انها ، بالرغم من اهميتها القصوى ، لم تعبر عن سياق العصر التاريخي الرئيسي ، وانما كانت سابقة لاوانها . اذ انها سارت حتى امام الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر . على هذا النحو يفدو جليا كيف استطاع الطرفان الاقطاعيان المتصارعان ، العربي وغير العربي (وخصوصا الفارسي) ، ان يحولا المسألة عن مسارها الحقيقي ، مستخدمين في سبيل ذلك نصوصا من القرآن والحديث المحمدي واقوال الصحابة والتابعين اعتقدوا انها تغطي احتياجاتهم المنبثقة من صراعهم في سبيل السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالدرجة الاولى .

وفي سياق ذلك الفهم والتمثل للامور تتكشف بدون لبس المعالم الطبقية

الاجتماعية لاسباب نشوء وتبلور الشعوبية لدى الامويين والعباسيين ،
والشعوب غير العربية ، معا .

ولكن هذا « القاع » غير المرئي عبر عن نفسه ، في ظروف سيادة العصبية
القبلية لدى الامويين واستغلالها من قبل اقطاعيي الشعوب المنضوية تحت
الاطار السياسي للدولة العربية ، بصيغ اخرى متعددة ، في طليعتها الصيغة
القومية ، صيغة الصراع القومي (الشعبوي) .

فقد اوردنا قولاً لمعاوية بن ابي سفيان ، الخليفة الاموي الشهير ، تفوح
منه رائحة العصبية والنخبوية . وهناك كذلك « الحجاج » القائد الشهير ،
وقد اتى الى واسط ، فأمر بنفي النبط منه ، كما كتب الى عامله بالبصرة وهو
الحكم بن ايوب ، يقول : اذا أتاك كتابي ، فانف من قبلك من النبط ، فانهم
مفسدة للدين والدنيا . فكتب اليه : قد نفيت النبط الا من قرأ منهم القرآن ،
وتفقه في الدين . فكتب اليه الحجاج : اذا قرأت كتابي فأدع من قبلك من
الاطباء ، ونم بين أيديهم ، ليقفوا على عروقتك . فان وجدوا فيك عرقاً نبطياً
فاقطعه ! والسلام (١) .

ولكن في جلبة ذلك الركام من المعارك والتهم ذات المظهر القومي ذاك ، علينا
الا نفقد الرؤية الواضحة ، التي تشير الى ان الشعوبية كانت قد وجدت
بالدرجة الاولى أرضاً خصبة في الاوساط الموسرة والاقطاعية من الشعوب
غير العربية ، منذ العهد الاموي حتى نهاية العهد العباسي (١) . ولذلك ليس
صحيحاً ما يذهب اليه ابن قتيبة ، الذي دافع كما رأينا عن مبدأ « التسوية »
بحدوده العامة ، من ان الذين اعتنقوا الشعوبية هم السفلة والحشوة
وأوباش النبط وأبناء اكرة القرى ومن ان اشراف العجم لم يكن لهم يد في
ذلك (٢) .

ان اولئك الموسرين والاقطاعيين عملوا على تحريض الجماهير المعدمة من
شعوبهم ضد العرب ، المضطهدين منهم والمضطهدين . وقد نشأ بعد انتهاء
الفتوحات العربية اتجاه في نطاق الطبقة الاموية الحاكمة يرفض باصرار مبدأ
المساواة او « التسوية » السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية ، الذي
تحدثنا عنه والذي طرحه الاسلام في مرحلة نشوئه ، ولم يتحقق ابداً الا بشكل

١ - عن : محاضرات الادباء ج ١ ، ص ٢١٨ .

١ - ان عبد العزيز الدوري ، الذي يدرس الشعوبية في كتابه « الجذور التاريخية للشعوبية »
من منطلق التأكيد المضخم لخصومها القومي ، يشير الى تلك الحقيقة بشكل ضمني ، حين
يتحدث مثلاً عن « شعوبية اشراف العجم » (انظر هذا الكتاب ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٤٦
- ٥٩) .

٢ - في كتابه « ضحى الاسلام - الجزء الاول ، الطبعة العاشرة ، بيروت ، ص ٦٢ - ٦٣ » ،
يورد أحمد أمين رأي ابن قتيبة هذا ، رافضاً آياه ومعتبراً ان « طبقة بلغت أعلى المناصب
في الدولة » بنت كذلك الشعوبية .

جزئي ضيق . هذا يعني ان العرب الذين « اختارهم الله من الناس » ، كما قال معاوية ، « وصفاهم من الامم كما تصفى الفضة البيضاء من خبثها » ، لم يكونوا ، **من حيث الاساس** وفي حقيقة الامر ، الا العرب « المختارين » ، اصحاب الاقطاعات والاطيان والمراكز الرئيسية في الدولة والجيش ، ولم يكونوا قطعاً أولئك الذين عاشوا عيشة كدح واضطهاد ضرائبي مالي وسياسي واجتماعي (١) .

ان ذلك الهجوم « الشعوبي » الاقطاعي على العنصر العربي (هكذا طرحت المسألة آنذاك) ، قد لقي بطبيعة الحال ردود فعل . عددة من العرب ، تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموماً ، تلك الثقافة التي النحمت في تلك المرحلة بالمنظومة الاسلامية الدينية والاجتماعية واللغوية والفكرية .

والجدير بالذكر ان اهم ردود الفعل تلك انطلقت من الدفاع عن اللغة العربية ، لغة القرآن ، وعن المبادئ العقيدية الاسلامية .

وقد برز « الجاحظ » مدافعاً كبيراً عن اللغة العربية وطواعيتها الحضارية ، وعن مقولة وحدة الاسلام بالثقافة العربية . ولكن مع تعقد الموقف الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي ، فان ذلك الدفاع تحول الى موقف الاندفاع في اعتبار تلك اللغة افضل اللغات ، وفي ربطها بالشرف الذي احاطها به الله (١) . هذا الموقف ظهر بوضوح ، مثلاً لدى الثعالبي ، حيث يقول : « ومن هداه الله للاسلام ... اعتقد ان العربية في اللغات ، والالسنه والاقبال على تفهمها ، من الديانة » (٢) .

هكذا تحول الكفاح ضد الشعوبية الى دفاع عن « النخبة العربية » . وقد ظهر ذلك بشكل بين لدى ابن قتيبة في كتابه « فضل العرب على العجم » . والحقيقة ، ان طرح المسألة كذلك ، كان دفاعاً عن الذات وهجوماً على مفهوم « النخبة » الشعوبية ، وبشكل خاص الفارسية ، انه دفاع عن الذات الملتحم فيها الخاص (الطبقة العربية الاقطاعية) مع العام (الشعب العربي كله) ، دفاع حول الانظار الى الوراء ايجاباً وسلباً ، ايجاباً بمعنى الاحتفاء بالتراث الديني الاسلامي وحفظه ، وسلباً بمعنى التصدي لتراث الآخرين والطعن به . ان الاصرار على ذلك الموقف من اللغة العربية ، الذي وجه ضد الشعوبيين ، أدى الى البحث عن موقع الشعر العربي الجاهلي والدفاع عن هذا الأخير . ذلك لان بعض أولئك الآخرين لجأوا الى تزيف الشعر هذا بنسبه الى المرحلة

١ - هذا الامر نستطيع استقصاءه في مؤلفات تاريخية عربية وسطوية عديدة ، مثلاً « تاريخ الطبري » .

١ - « لسان الذين يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين » ، سورة فصلت ، ٢ .

٢ - فقه اللغة - طبعة القاهرة ١٢٨٤ هـ ، ص ٣ .

اللاحقة ، التي احتوت كذلك الشعوبيين انفسهم (١) .
ان ذلك الموقف المناوئ للشعبوية ، الذي كمننت خلفه عوامل موضوعية
وذاوية مشروعة ، قاد ضمنا الى الدعوة للعودة والانكفاء الى الاصول الاولى
للغة العربية في مرحلتها الجاهلية ومرحلتها الاسلامية الدينية . ولا شك ان
« النزعة السلفية » واضحة هنا : رفض للعجمي ، وانكفاء الى الفصحى
وافتخار بها . ولكنها سلفية لم يكن بد منها في نطاق تلك الظروف . فهي
مشروعة تاريخيا ، كما انها حملت عنصرا **معرفيا** تقديميا .

ان اللغة العربية — وهي التي اخترنت ، بطريقة خاصة ، ثقافة الامة
العربية وحياتها الاجتماعية والوجدانية العامة — قد برزت ملجأ تحتمي فيه
طبقات هذه الامة تجاه ذلك الهجوم المركز عليها من اطراف متعددة ، فارسية
ونبطية الخ .. فلقد نجح الاقطاع العربي في اكساب صراعه مع اقطاع
الشعوب الاخرى ، المنضوية تحت اطار الدولة المركزية ، صفة الصراع بين
العرب عموما والاعراب عموما . بين اللغة العربية واللغاب غير العربية .

والاحتفاظ بالتماسك والتوازن الذهني والاخلاقي الوجداني الذاتي تجاه
الهجوم ذاك ، وجد مجموعة من مبرراته العميقة في العودة الى « العهد
الذهبي » لهذه اللغة ، ان كان في « العصر الجاهلي » او في بدايات العصر
الاسلامي . ان هذه اللغة العربية تحولت في اطار تلك الملابس ، الى عنصر
اكثر من اساسي من عناصر الوعي الذاتي للعرب والتصدي لـ « الغير »
الشعوبي بهدف اثبات الـ « نحن » العربي ، وجد في ذلك العنصر والتأكيد عليه
سلاحا ماضيا . وهذا العنصر اكتسب مرة صيغة دينية اسلامية ومرة اخرى
صيغة قومية (جاهلية) . ولكنه في كلا الحالين ادى وظيفة الحفاظ على
التماسك الذاتي تجاه الهجمات الخارجية . والذي يسترعي الانتباه هو ان هذا
الواقع سيبرز مرة اخرى في القرن التاسع عشر ، ولكن بأشكال جديدة
وبدوافع مختلفة ، حين يواجه العرب التحدي الاوروبي الراسمالي اولا ، ثم
الاوروبي الراسمالي الامبريالي ثانيا . في ذلك الواقع ، كما نلاحظ ، يتشابك
الموقف الطبقي الخاص مع الموقف القومي العام : لقد حدث أن نجح الاقطاع
العربي في جعل معركته مع الاقطاع ضمن الشعوب الاخرى معركة العرب
جميعا ، ولذا لم يعد مشروعا من الناحية التاريخية ولا صحيحا من مواقع
العلم ، ان تدان تلك العودة الى العهد اللغوي «الذهبي» ، تلك التي كفت عن
ان تجد مصدرها في الطبقة الاقطاعية العربية فقط ، بالرغم من ان هذه الاخيرة
ظلت ، كما كانت في بدء الامر ، تشكل العامل الرئيسي الذي كمن وراء تلك
الظاهرة (١) .

- ١ — « وكان حماد (الشعبوي) مشهورا بالكذب في الرواية وعمل الشعر و اضافته الى الشعراء
المقدمين و دسه في اشعارهم » ، السيد المرتضى في (الامالي ، ج ١ ص ١٢٢) .
١ — هذا الواقع المركب والمتشابك لم يدركه عبد العزيز الدوري ، حيث كتب : « ان الشعبوية
وقرينتها الزندقة ، لم تكن حركة طبقة اجتماعية معينة ... لانها تعبر عن وعي شعب او
اكثر » . (الجذور التاريخية للشعبوية — نفس المعطيات سابقا ، ص ٩)

هذا في نطاق « اللغة » . بيد أن « السلفية » ظهرت ، كشكل من اشكال التصدي للشعبوية ، كذلك على صعيد الفكر النظري والديني . اذ برزت « الزندقة » في اذهان مجموعة كبيرة من المؤرخين والمثقفين العرب مرادفة للشعبوية . والحقيقة ان هذا كان واردا الى حد ما .

فلقد نشأ الاسلام في نطاق عربي ، مما جعل العرب ينظر اليهم متصلين بالاسلام اوثق واشد اتصال ، الى درجة بدا فيها هذا الاخير قد تحول الى الوعي الذاتي الديني والاجتماعي والسياسي والاخلاقي للعرب ، وبذلك اخذت الدعوة الى دين اخر تظهر على انها مناوئة للاسلام والعرب ، في آن واحد (١) .

والمعركة التي نشأت بالاصل بين الاقطاع العربي والاقطاع اللاعربي ، وخصوصا الفارسي ، استخدم فيها هذا الطرفان كل الاسلحة ، ومنها الفكر . وبذلك فقد لجأ الاقطاع الفارسي ، دافعا الشعب الفارسي امامه ، الى العقائد والاديان والافكار الفارسية القديمة خصوصا ، محولا اياها الى دريئة ابيولوجية ، يناضل باسمها الاسلام — العرب .

ها هنا يبرز امران . الاول هو ان المفكرين الفرس (ونعتقد ان ابن المقفع ، بالرغم من دفاعه عن العرب ، كان في منحاه العام واحدا منهم) كانوا في عودتهم الى اديانهم وعقائدهم وتراثهم ، قد اتخذوا هم انفسهم موقفا سلفيا ، ينامحون عبره تراث الآخرين (العرب) ويحققون ، على هذا الطريق ، وعيا ذاتيا لهم يحفظ تماسكهم القومي . اما الامر الثاني فهو ان هذا الوضع الفكري الناسئ ، كما رأينا ، بجذوره الطبقية الاقطاعية ، اكتسب شيئا فشيئا صيغة ثابتة الى حد بين ، بحيث تحول الى صراع بين ثقافتين وتراثين ، عربي — اسلامي وفارسي — مانوي (مثلا) . ولقد كان هذا بالطبع تعبيرا عن ان الاسلام لم يستطع ان يتحول بشكل حاسم الى الثقافة والدين والتراث السائد لدى مجموع طبقات المجتمع العربي الوسطوي ، وان كنا رغم ذلك مخولين بالتحدث عن بنية ثقافية عامة سائدة لهذا المجتمع .

اما الوضع التراثي الذي تكون في هذه الحال وتحدد بشكل خاص (بالسلفية الاسلامية والسلفية المزدكية (١) — مثلا) ، فقد جعل كلا الفريقين السلفيين

١ — ان الصلة الحضارية التي تربط العرب بالاسلام هي اعمق بكثير من الصلات التي تجمع بين شعوب واديان اخر . وفي هذا الاطار يكتب منح الصلح بحق : « العلاقة بين الاسلام والقومية العربية ليست كالعلاقة بين الكاثوليكية والقومية الفرنسية .. او الارثوذكسية واليونان » (الاسلام وحركة التحرر العربي ، بيروت ١٩٧٣ ص ٦١) . هذا الموقف من الاسلام والعرب نجده ، بصيغة عامة ، ايضا لدى عبد العزيز الدوري (الجذور التاريخية للشعبوية ، نفس المعطيات سابقا ص ٩) .

١ — جاء في « البيان والنبين » للجاحظ ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٩ (وقال بعضهم في البرامكة : اذا ذكر الشرك في مجلس انارت وجوه بني برمك وان تلبت عندهم ايسة اتوا بالاحاديث عن مزدك)

يهد يديه الى الماضي ، مغمورا بالطموح في ان يتصدى هذا الماضي « الذهبي »
لحل الاشكالات والصعوبات التي يواجهها في كفاحه ضد الآخر ، وفي سبيل
تكوين وعي ذاتي متماسك .

على هذا النحو بدا ان الانكفاء الى الماضي الاسلامي او الجاهلي امر
ضروري ومشروع وناجع لصد الهجوم الشعوبي . وعلينا الان ان ندقق في
السطور التالية ، التي كتبها الجاحظ ، مثيرا بوضوح هذه المسألة التراثية :
« فأنما عامة من ارتاب بالاسلام انما جاءه هذا عن طريق الشعوبية ، فإذا
أبغض شيئا أبغض أهله ، وان أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ، فلا تزال
الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام اذ كانت العرب هي التي جاءت به
وكانوا السلف » (١) .

ان الجاحظ يعيد هنا الى اذهاننا ما كان عمر بن الخطاب قد اكده : « العرب
مادة الاسلام » ، **اولا** ، كما انه يشير ، **ثانيا** ، الى ان العرب في كفاحهم ضد
الشعوبية يجدون انفسهم مدعويين الى الدفاع عن الاسلام والتشبث به
باعتباره المحصلة الايديولوجية التي انجزها « السلف الصالح » . وتدعيما
لهذا الموقف السلفي الديني (الاسلامي) ، يتهم الجاحظ الشعوبية ، مرة
اخرى ، بأنها مارقه دينيا اذ « انك لم تر قوما قط اشقى من هؤلاء الشعوبية
ولا أعدى على دينه ولا أشد استهلاكا لعرضه ولا أطول نصبا ولا اقل غنما
من اهل هذه النحلة » (١) .

ان الدين الاسلامي يوضع ، على ذلك النحو ، مقابل اديان الشعوب غير
العربية المنصوية تحت اطار الدولة العربية ، **وبالتعارض معها** ، كالمزدكية .
والشعوبية ، في صيغتها المغالية ، التي أنكرت على العرب ان يكونوا من اهل
الحضارة والفكر ، أعلنت ان مجالهم الوحيد هو الشعر . بيد ان هذا الاخير
كان قد شاركهم فيه الاعاجم انفسهم ، والفرس منهم خصوصا !

هكذا كان الحوار ، بل الصراع بين الطرفين . ومن المعروف ان ابن
خلدون ، الذي عاش في عصر متأخر عن المشكلة ، أزكى شغلة ذلك الحوار ،
حين طرح رايه في العرب ، معتبرا اياهم أمة « وحشية » (٢) . ورغم ان ابن
خلدون كان ، على الأرجح ، يعني بهذه الأمة الاعراب ، اي البدو الرحل من
العرب ، فان رايه هذا اعتبر من قبل المفرضين موجهها الى « العرب » عموما .

المهم فيما ستقناه بخصوص هذه المسألة ، هو أن الكثيرين من المثقفين
العرب انكفأوا ، في موقفهم الدفاعي وكذلك الهجومي ، الى الحلقة الاولى
« الاصل » من التراث الاسلامي ، واحيانا الى ما قبل ذلك ، اي المرحلة

١ — الجاحظ : البيان والتبيين : الجزء الاول ، ص ١٤ .

١ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ .

٢ — انظر هول ذلك ابن خلدون في مقدمته ، نفس المعطيات السابقة ، الفصول من ٢٥ — ٢٨ .

« الجاهلية » ، باحثين فيهما عن آراء ووجهات نظر تمنحهم قوة اقناع متماسكة وشاملة .

ها هنا يتكشف لنا لقاء وثيق امتدت خيوطه بين واقع وآفاق الطبقة الاقطاعية العربية الآخذة في الهيمنة أكثر فأكثر اقتصاديا وسياسيا وعسكريا من طرف ، وبين واقع وآفاق قسم كبير من المثقفين العرب المستنيرين . وقد حدث هذا بالرغم من أن كلا الطرفين يختلف في الدوافع والخلفيات الاجتماعية الطبقية . ونحن نرى أن هنالك ثلاثة عوامل ساهمت في بلورة ذلك اللقاء : (١) الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية للطبقة العربية الحاكمة آنذاك في المجتمع العربي ، وهي ، كما رأينا ، طبقة الاقطاع . (٢) أما العامل الثاني فيمكن في أن الطابع العام للهجوم الذي شنته الايديولوجية الشعبوية الاقطاعية ضد العرب كان في تعسفه وعنصريته يفتأ العين . (٣) وأخيرا التماسك القومي العربي الذي برز بصفته ردا موحدا على الهجوم ذاك ، مبعدا على هذا النحو الطبيعة الطبقية للمسألة الى الخلف او الى الجانب ، اي طبيعتها من حيث هي بالاصل صراع بين الاقطاع العربي والاقطاع الاجنبي ، وخصوصا الفارسي منه .

لقد أمعنا بعض الشيء في تفصيل تلك المسألة ، أدراكا منا لاهميتها الايديولوجية ، أولا ، واعتبارا منا لها من المسائل التي أثارت ، وما تزال تثير مجموعة من الاشكالات والصعوبات العلمية التاريخية والقومية والاجتماعية الطبقية في وجه الباحث المؤرخ والنظري التراثي .

في اطار تلك الاشكالات والصعوبات يبقى ضروريا ضرورة مبدئية ان نؤكد على ان رؤية التراث العربي — الاسلامي الماضي من حيث هو ايجابي بمجموعه ، كما هو الحال لدى « السلفية » في صيغة المناوئة للشعبوية ، تشكل خطأ علميا اجتماعيا وموقفا لا تاريخيا ولا تراثيا من ذلك التراث يفتقر الى المضمون الخصوصي الدقيق . بيد أنها ، تلك الرؤية ، كانت في اطارها التاريخي الخاص ، عملية مشروعة من الناحيتين ، التاريخية العامة والايديولوجية الطبقية .

فانطلاقا من تحليل مادي اجتماعي جدلي معمق لواقع وآفاق المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، نجد أنه في مراحله كلها ، ومن ضمنها المرحلة الاولى ، احتوى اتجاهين اساسيين كانا قد برزا ، على نحو معقد متداخل ومركب ، من خلال مجموعة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية الهامة والثانوية . أولهما كان اتجاه التقدم والابداع ، وثانيهما اتجاه التخلف والمحافظة . وبطبيعة الحال ، فان هذا الامر ينبغي الا يدعو الى الدهشة والاستغراب والتساؤل ، ذلك لانه لا يشكل احدي خصوصيات التاريخ والتراث العربي المتفرد بها لوحده ، بل هو من طبيعة الاشياء في التاريخ والتراث الانساني العالمي .

هذا يعني انه من السذاجة العلمية والخطورة الاجتماعية، ان نعتبر المرحلة

الاولى ، او اي مرحلة اخرى من التاريخ والتراث العربي الاسلامي ، نسيجا واحدا متجانسا في الحقول الاجتماعية او السياسية او الفكرية او الاخلاقية ، وان كان هذا الاعتبار ، كما اشرنا ، قد اكتسب في حينه صفة المشروعية التاريخية .

علينا اخيرا ان نشير الى ان « السلفية » ، في صفتها احد مظاهر التصدي للحركة الشعبية ، نشأت مكتسبة اشكالا جنينية مختلفة في المرحلة العربية الاسلامية الاولى ، وتبلورت وتوطدت لاحقا بوتائر عميقة وشاملة في المجتمع العباسي ، حيث مارست هنا دورا اسهم في تعميق الصراع الطبقي والقومي ، ذلك الصراع الذي قاد ، ضمن الظروف التي تحدثنا عنها من قبل ، الى انهيار المجتمع العربي الفريد بتركيبه ، والى انبثاق مجتمع اخر مكانه تميز على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي بعلاقات اقطاعية منزلية بدائية ، وعلى الصعيد الايديولوجي بفكر غيبي نصي تبريري .

ثانياً - السلفية : دعوة ايديولوجية رجعية الى الانكفاء ، الى الأصول الدينية الأولى في صيغتها النصية الوثوقية

١

حين تنتقل الى الحديث عن « النزعة السلفية » بصفتها الايديولوجية الرجعية هذه ، فاننا نجد أنفسنا امام ظاهرة فجأة عملت ، منذ نشوئها في المجتمع العربي الوسيط على ايدي « الجبريين » و « أهل السنة والحديث » في أواخر حياة « النبي » محمد ، على خلق وتوطيد جذور لها في الحياة الايديولوجية الخاصة والعامة لطبقات المجتمع العربي الوسيط والحديث والمعاصر .

والحقيقة المرة هي ان هذه الظاهرة شغلت حيزا كبيرا من التاريخ الفكري العربي - الاسلامي ، وما تزال تشغل مثل هذا الحيز من البنية الايديولوجية لمجموع طبقات المجتمع العربي المعاصر . وقد اسهمت بشكل جدي وعميق في الصراع المعقد وغير المتكافئ ضد اتجاه التأويل العقلاني التنويري ، والمادي التوحيدي ، اي القائم على مذهب « وحدة الوجود » ، للنصوص الدينية الاصلية . ومن المعروف ان ذلك الاتجاه اخذ في التكون والتطور على ايدي « القدرين » و « أهل الرأي » في حياة « الرسول » العربي .

ان ظاهرة « السلفية » بصفتها الايديولوجية تلك ، كانت قد قامت بصراعها ضد ذلك الاتجاه في سياق تأديتها مهمة تاريخية انيطت بها من خلال موقعها في اطار التحرك الاجتماعي التاريخي منذ ذلك العصر وحتى الان . لقد تركزت هذه المهمة المبدئية في رفض وادانة **الجديد والمبتدع** في سياق التغير العميق الذي لحق ببنية المجتمع العربي - الاسلامي . فحيثما حل هذا الجديد ، في اي قطاع كان من القطاعات الاجتماعية البشرية ، تجد تلك السلفية نفسها مدعوة الى رفضه على نحو قطعي ، معتبرة آياه « بدعة » فيها كثير او قليل من « الضلال » ، بدعوى انها تتعارض مع النصوص « الاصلية » المقدسة .

وليس بالامر الصعب التأكد من ان تلك « السلفية » لم تكن قادرة على ان تتخطى مجموعة ضخمة من الاشكالات والصعوبات التي واجهتها ، وسوف لن تكون قادرة عليه كذلك في المستقبل . وربما كان هاما حتى الحد الاقصى القول بان احد الاسباب الاساسية الكامنة وراء ذلك هو ان تلك النصوص **نفسها** لا تحوز على بنية ايديولوجية واحدة متجانسة ، بحيث ان القيام بتطويع المشكلات المستجدة على ايدي السلفيين كان يؤدي دائما ، اولا ، الى ارباك هؤلاء الاخيرين وايقاعهم في مفارقة وتناقض مأساوي بليغ مع العصر الذي يعيشون فيه ، وذلك من النمط الذي يدعونا الى تذكر الشخصية التاريخية النموذجية دون كيشوت ، وثانيا الى اهتزاز فكرة تجانس تلك النصوص تحت ضغط النقد الذي وجه اليها ، ان كان قد وجد مثل هذا النقد ، وضغط الاحداث الاجتماعية التطبيقية والسياسية التي رافقت اولئك السلفيين .

بصورة مبدئية في الافصاح عن آفاق الفشل لفكرة تجانس النصوص هذه .

هذا أولا ، أما الجانب الاخر من المسألة ، الجدير بأن يؤكد عليه بمقدار ما اكد على الجانب الاول منها ، فهو ان تلك النصوص « الاصلية » نفسها تطالب ، في حدود كونها غير متجانسة ، بشكل واضح مكشوف ، وملح احيانا ، باستخدام « التأويل » و « النظر » و « الاجتهاد » العقلاني (١) فيها نفسها . ونحن ، من طرفنا ، نرى في ذينك الجانبين نقطة جوهرية نستطيع عبرها ان نلقي ضوءا كثيفا على قضية الصراع ذي الوتائر المتسارعة والذي دارت رحاه بين النزعة السلفية كدعوة ايدولوجية رجعية للانكفاء الى تلك الاصول في صيغتها النصية الوثوقية من طرف ، وبين اتجاه التأويل العقلاني التنويري ، والملاي التوحيدى من طرف اخر .

ان اللاحاح على « الاصل » المطلق الذي لا يخضع للبحث العلمي لكونه ظاهرة غير عادية ، خارقة — هذا بغض النظر عن التأكيد على ارتفاعه على « النقد » — ، والمطالبة بالعودة النصية الوثوقية اليه ، ان ذلك كله من المهمات الرئيسية الملحة ، التي تجد « السلفية » نفسها مدعوة الى حملها على عاتقها . واذا اخذنا تلك المهمات بعين الاعتبار في نطاقها الاجتماعي وسياقتها التاريخي والتراثي ، نجد انها كانت وما تزال تنبع ، على نحو غير مباشر ومتوسط ، من متطلبات واحتياجات وآفاق العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتخلفة والمناهضة للتقدم الاجتماعي والفكري عموما .

ولقد كنا قد بحثنا في ما سبق (٢) ، بصيغة عامة رئيسية ، البنية الاجتماعية الطبقيّة للمجتمع العربي الوسيط منذ تشكل الانجاسين الاجتماعيين الاقتصاديين ، الاقطاعي والراسمالي التجاري المبكر ، الى جانب الاتجاه المخضرم ، الرقيقى ، اى الذى كان موجودا قبلهما .

اما الامر الذى يهمننا من ذلك ، فهو ان « النزعة السلفية » التي نبحت فيها هنا ، انطلقت اجتماعيا طبقيا من الآفاق الخصبة التي خلقتها لها ذلك الاتجاه الاقطاعي . ان هذا الكلام ينطبق عليها في المرحلة الممتدة من القرن الثامن حتى القرن الحادى عشر ، اى مرحلة الصراع بين ذينك الاتجاهين ، كما ينطبق عليها في المرحلة اللاحقة التي هيمن وساد فيها الاتجاه الاقطاعي المنزلى ، بعد ان ارغم الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر على الانحسار (من القرن الثانى عشر حتى اواخر القرن الثامن عشر) .

ان الاختلاف الذى طرأ على صيغة « النزعة السلفية » تلك طبقا لاختلاف المرحلتين المومى اليهما ، ظل عاجزا عن أن يزيل المعالم الرئيسية الاولى المتعلقة بموقفها من التراث . وكذلك في العصور الحديثة التي حملت في

١ — ان مفهوم « العقلاني » او « العقلانية » لم يكن محددا بشكل نهائى في نطاق تلك النصوص . ولذلك فهو نفسه خضع لتأويل وتفسير واجتهاد من اطراف النزاع المختلفة ، بدءا بالفرق الاسلامية الاولى ، مروراً بالفلاسفة الوسطويين ومن اتى بعدهم في مرحلة الهيمنة الاقطاعية من نقلة ومقلدين متبلدين ، وانتهاء بالمرحلتين ، الحديثة والراهنة بما احتويتا من اتجاهات سلفية متلفيقية وعدمية .

٢ — انظر الفقرة الأخيرة : أولا — السلفية : احد الردود الفكرية على الحركة « الشعبوية » ، وعلى الانهيار الحضاري العربي — الاسلامى .

الاجتماعية التطبيقية لظاهرة السلفية في صيغتيها الرئيسيتين الحديثتين ، الدينية الرجعية ، والاخرى القومية الايجابية ، بالعلاقة مع الحديث عن هذه الاخرة) ، فان السلفية الدينية لاتفقد ملامحها الرئيسية التي اكتسبتها في المرحلتين المشار اليهما فوق ، وان كانت قد ارغمت على ان تعدل من بعض جوانبها الثانوية تحت ضغط الحدث الاجتماعي والتقدم العلمي .

هكذا يستبين لنا بمزيد من الوضوح ان « النزعة السلفية » في صيغتها التي نتحدث عنها هنا وبموقفها « الانبطاحي » الوثوقي تجاه التراث ، تشكل عائقا جديا خطيرا على طريق البحث العلمي لهذا الاخير وللتاريخ العربي الفكري ، والحضاري بشكل عام .

بل اكثر من ذلك ، فمثل هذا البحث العلمي الذي يطمح في استكشاف التراث والتاريخ العربي منطلقا من مواقع التحليل والتركيب التاريخيين النقديين ، يتحول على أيدي اصحاب تلك النزعة الى ادعاء زائف ضحل بالعلم ، اما ذلك الذي يسمى بـ « العالم » من اولئك الترائيين فهو ، في حقيقة الامر ، ليس اكثر من انسان يتمتع بحافظة جيدة وب عقل نصي أمين لذلك « الاصل » ، الذي عليه على الدوام ان « يطابق » بينه وبين الاحوال المستجدة ، مهما اكتسبت صيغة هذا التطابق من قسر وتصنع واقحام واعتمال .

ان انطلاق « النزعة السلفية » تلك من « اصل » ثابت ، لا يتم بغاية دراسته وتجاوزه بشكل خلاق من خلال امكانات البحث العلمي التراثي والتاريخي ، التي يقدمها مستوى التطور الفكري المعاصر ، وانما لكي تتوقف عنده ، تتأمله باطمئنان ابله وبشعور مبرر بالنقص والدونية ، تدافع عنه بحماقة وتعصب ، وتخلق ما لا يحصى من المبررات لاكسابه ، بشكل او بآخر ، مشروعية اجتماعية وصدقا معرفيا ليس من اجل العصر الذي توجد فيه فحسب ، وانما من اجل كل العصور . واذا امعنا النظر في ذلك الامر ، نجد ان تلك النزعة توصلنا الى القناعة بضرورة اخذ النصوص « الاصلية » المقدسة بصفتها « قممها » سحريا ينطوي في ذاته على الماضي والحاضر والمستقبل ، بحيث ان أي حدث يبدو لنا جديدا ، يمكن رده ببساطة الى ذلك القمم .

في هذا الاتجاه السلفي الغالي ، نواجه الرفض القاطع — على الاقل على الصعيد التطبيقي — للمبدأ الفقهي الحقوقي : « تتغير الاحكام بتغير الزمان » ، اذ تحتزل الزمان بزمن واحد والاحكام بحكم واحد ، وذلك في سبيل التأكيد على المبدأ : « الاصول جملة وتفصيلا تصدق على كل زمان ومكان » .

ان **اللاتاريخية والاسطورية** تشكلان الترسانة الثابتة الاصلية لـ « النزعة السلفية » في صيغتها النصية الوثوقية . وبطبيعة الحال ، فنحن لا يسعنا الا ان نرفضها رفضا ايجابيا ، بمعنى ان نرفضها ونطرح في نفس الوقت بديلا عنها . وقد حاولنا ذلك في هذه « المقدمة » المقترحة هنا ، والمتكئة ، على منهجية جدلية تنطلق من **السياق التاريخي والتراثي الحقيقي** للظاهرة الاجتماعية وبالتالي من الآفاق المستقبلية لهذه الاخرة ، تلك الآفاق التي يمر تحديدها عبر تحديد مواصفات وآفاق الراهن المتحرك .

في سبيل الكشف عن المعالم الرئيسية لـ « النزعة السلفية » في صيغتها المطروحة هنا ، نستطيع أن نقدم مجموعة كبيرة من الاسماء والفرق التي تبنتها ودافعت عنها في التاريخ العربي الوسيط والحديث وفي المرحلة المعاصرة . فهناك « الجبريون » و « أهل السنة والحديث » ، الذين كنا قد اشرنا اليهم فيما سبق ، وهناك ممثلو الاتجاه المثالي الايماني في الفلسفة ، وفي طليعتهم بطبيعة الحال ابو الحسن الاشعري وابو حامد الغزالي ، ضمن هذا الاتجاه ، ولكن بمستوى آخر ، يبرز عبد الرحمن بن الجوزي وابن تيمية وغيرهما . ولقد كنا اشرنا فيما سبق أن ابن تيمية اوصل « النزعة السلفية » الى احدى قممها من حيث الوضوح في الموقف والحزم الثابت في الدفاع عنها . اما « العقلانية » التي يظهر فيها في نطاق تبنيه تلك النزعة والدفاع عنها ، فليست هي في حقيقة الامر الا قناعا شفافا لا يمكنه الا ان يسقط مع أول محاولة هتك لاسرار سلفيته . ها هنا ، عند ابن تيمية ، نجد أنفسنا أمام قمة من قمم الفكر السلفي الذي يستظل بظله خصوصا الفكر الاسلامي السلفي المعاصر (١) .

واذا انتقلنا الى عصرنا الراهن ، مروراً بالعصر الحديث ، فائنا نجد نماذج عديدة امامنا من « السلفيين » الدينيين المناوئين للفكر التاريخي والتراثي عموماً ، ولل فكر التاريخي والتراثي المادي الجدلي خصوصاً . سنتعرف لاحقاً ، في نطاق الحديث عن العلاقة بين العرب والاسلام وفي نطاق تحديد مراحل التاريخ العربي ، على شخصيات سلفية موهبة في سلفيتها ، امثال المصري المعاصر عبد الحليم محمود .

ويكفي الان أن نسوق ما كتبه أحد السلفيين المعاصرين ، وهو محمد المبارك ، ليتسنى لنا معرفة « النزعة السلفية » الدينية الرجعية في واقعها الراهن . يقول هذا ، بخصوص المرحلة الاسلامية الاولى : « ان انطلاقاً

١ - يؤكد ابن تيمية في كتابه « معارج الوصول الى معرفة اصول الدين وفروعه قد بينها الرسول - دمشق غرة شعبان ١٣٨٧ ، ص ٤٨ وقد نشر سوية مع « رسالة في المظالم المشتركة » : « والصواب طريقة السلف ، وذلك لان الإجماع اذا خالفه نص ، فلا بد ان يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ . فاما ان يكون النص المحكم قد ضيعته الامة ، وحفظت النص المنسوخ ، فهذا لا يوجد قط ... ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيراً او غالباً ، فمن ذا الذي يحيط باقوال المجتهدين ؟ بخلاف النصوص ، فان معرفتها ممكنة متيسرة ... » . ويكتب بوضوح اكثر (ص ١٤) : « .. لان كل ما اجمع عليه المسلمون فانه يكون منصوصاً عن الرسول ، فالخالف لهم مخالف للرسول ، كما ان المخالف للرسول مخالف لله ، ولكن هذا يقتضي ان كل ما اجمع عليه قد بينه الرسول .. فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان من الرسول » .

العرب الكبرى لا تفسر لا بالنسبة للأفراد ولا بالنسبة الى جمهور الشعب العربي يومئذ ، لا بدافع اقتصادي ولا بتغيير آلة الانتاج ولا بتغيير نظام التملك لوسائل الانتاج ولا بدافع المجد القومي وانما تفسر بالدرجة الاولى (بالاسلام) الذي آمن به العرب » (١) . والكاتب يضيف بنفس المكان ما يلي ، بلهجة مترعة بالسلفية اللا تاريخية : « ولا مانع من أن تكون هناك عوامل اضافية مساعدة » . ان محمد المبارك في رايه ذاك يعيد الى اذهاننا ما كنا قد قلناه سابقا من أن الرؤية اللا تاريخية تشكل ، مع الاسطورية ، الاساس النظري الايديولوجي لـ « النزعة السلفية » الدينية الرجعية . فالاحداث التاريخية او « المادة التاريخية » تتحول على أيدي هذه الأخيرة — وفي هذه الحال على أيدي سلفية المبارك — الى اسطورة فوق الزمان والمكان ، اي فوق التاريخ ، وذلك ببساطة وايمان غيبي ذاتي وقناعة استسلامية بعيدة عن البحث العلمي التاريخي والتراثي بتعقيداته وصعوباته ، بنجاحاته واخفاقاته .

وبطبيعة الحال ، لن يطلب في هذا الوضع من الباحث المؤرخ والتراثي اكثر من امر واحد : مط هذه الاسطورة وسحبها مرة اولى وثانية وثالثة الخ ... بشكل تعسفي قسري وثوقي على الماضي والحاضر والمستقبل بكل مواصفاتهم وآفاقهم المتوقعة وغير المتوقعة .

والجدير بالاهتمام هو أن « المادة التاريخية » اذا جردت وفصلت من معطياتها التاريخية الواقعية ، تصبح خارج نطاق وصلاحيات البحث العلمي . فنحن حينما ننظر الى حادث تاريخي عربي منعزلا عن تأثير الافراد وجمهور الشعب العربي آنذاك ، وعن اي دافع اقتصادي واجتماعي ، اي منعزلا عن الانتاج الاجتماعي ونظام تملك وسائل الانتاج وعن اي تأثير قومي وانساني عام ، فاننا نكون قد جردناه من مواصفاته الانسانية التاريخية ، وجعلنا منه ، في النهاية ، اسطورة . والاسطورة يراد لها ان تكون دائما فوق التاريخ ، اي من أجل كل التاريخ .

ولا شك ان المشكلة حينما تكتسب هذا الاطار ، فانها لا تعود مشكلة ، وانما تصبح اسطورة علينا ان نصدقها في كل زمان ومكان ، دون محاولة التساؤل عن الظروف التاريخية التي ولدتها وبلورتها . ولذلك فان السلفيين الدينيين ينظرون الى الباحثين المؤرخين والتراثيين نظرة فيها كل الاستهجان والاستغراب ، حينما يحاول هؤلاء اخضاع تاريخنا وتراثنا الفكري ، والحضاري العام ، لدراسة موضوعية نقدية ، تسلط مبضعها الحاد على

١ — كيف نكتب تاريخنا القومي ؟ — تحقيق مجلة المعرفة الدمشقية ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٧٥ . ان ما يطرحه محمد المبارك هنا يلتقي ، في نقطة اساسية ، مع ما يكتبه مراد وهبة في (قصة الفلسفة — سلسلة اقرا ، مايو ١٩٦٨) . هذه النقطة هي النظر الى الاسلام باعتباره ظاهرة خارقة تنهم اولا واخيرا من خلال عنصر الايمان والتمسك به . فقد جاء في ذلك الكتيب (ص ٤٣) ، انه قد « تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية يريدون لها الغلبة والانتشار » .

« المادة التاريخية والتراثية » من حيث هي كذلك ، وترفض التعامل مع ذلك التاريخ والتراث باعتبارهما اسطورة .

بل أكثر من ذلك ، فتلك الدراسة الموضوعية النقدية تشرح هذه « الاسطورة » على نحو يعيد اليها -يويتها التاريخية والتراثية الدافقة ، ويجعل منها ، بكل ما للبحث العلمي من تواضع وحزم ، ظاهرة تاريخية انسانية ذات مواصفات وآفاق اجتماعية واقتصادية وقومية وايدولوجية وسياسية واخلاقية الخ ... معينة .

ان هذا الامر الاخير ، تشريح الاسطورة نفسها تشريحا تاريخيا وتراثيا ، هو على غاية الاهمية والخطورة بالنسبة الى البحث العلمي التاريخي والتراثي الحقيقي ، غير الوهمي ، وبالنسبة الى الحصيلة العملية لذلك البحث ، تلك التي تضع نصب عينيها قضية تثوير الواقع العربي الراهن (سنحدد لاحقا ابعاد وآفاق قضية التثوير هذه) .

واذا اردنا أن نكون صورة اكثر حدة وقساوة عن « النزعة السلفية » في صفتها كموقف ديني نصي لا تاريخي ولا تراثي من التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، فعلينا أن ندقق بتمعن في الكلمات التالية ، التي كتبها أحد المدافعين المغمورين اكثر عن ذلك الموقف : « ان تاريخنا العربي الذي بين ايدينا ليس بحاجة الى تحليل ، فما وصلنا منه محل مدروس غير قابل للطعن ... » (١) .

هكذا تبرز امامنا معالم النزعة تلك .. أنها خاطئة مزيفة علميا وخطرة اجتماعيا : الانطلاق من الماضي مع تقديسه وتضخيم فاعليته ، وشد الانسان الى هذا الماضي بشكل يفصله عن عصره ويجعل منه عنصرا غريبا رجعييا معاديا لآفاق عصره ولطموحه في التقدم .

وعلى كل حال فاننا سوف نتصدى في الاجزاء اللاحقة من هذا « المشروع » لتلك « النزعة السلفية » من الداخل ، بعد أن نكون قد تعرضنا لها هنا في اطار المسائل النظرية المنهجية لنظرية في التراث نعمل في هذه « المقدمة » على طرح ابعادها ومشكلاتها وآفاقها الرئيسية .

يبقى اخيرا أن نسجل الحصيلة التالية ، وهي أن النزعة المشار اليها في صيغتها تلك ، حينما تلح على التراث العربي - الاسلامي ، فانها تفعل ذلك : **أولا -** حرصا على التراث نفسه بمعزل عن « الحاضر » و « المستقبل » بمقتضياتهما الاجتماعية - الطبقية والاقتصادية والقومية والايدولوجية ، بحيث يكون ذلك التراث هو الذي يفرض ويخلع شخصيته ومعناه وآفاقه على ذلك الحاضر والمستقبل ، دون أن يكون لهذين الاخيرين قوة ذاتية لتحديد

معناها وشخصيتها وآفاقهما ، **ثانياً** — ان الحاح « النزعة السلفية » ذاك يتأتى من الحرص **الثابت والصارم** على الاخذ بالجانب **الرجعي اللاعقلاني** **والمناهض** للفكر الايجابي التقدمي في هذا التراث . وهي ، بهذا السياق ، موقف اختيار تراثي ينصب على التأكيد بان الامتداد الرجعي اللاعقلاني للنصوص « الاصلية » المقدسة هو الارث الحقيقي لها ، رافضة بذلك التقاليد الحية الثورية التي تكونت في نطاق التراث العربي — الاسلامي والتي نشهد بعض اصدائها حالياً في بعض الكتابات والعادات والتقاليد الشعبية في كثير من الحياء والحذر والضعف .

ثالثاً - السلفية : أحد مظاهر النمو القومي العربي الحديث المناهض للتدخل الاجنبي الاقطاعي والاستعماري بشكليه القديم والحديث

١

ان بحث « السلفية » في صيغتها الثالثة هذه ، له اهمية خاصة في « المقدمة » المقترحة هنا . ذلك لانه تقع على عاتق هذا البحث مهمة معقدة مترعة بالاشكالات التاريخية ، وبالطرافة التاريخية والتراثية والمعرفية .

لقد اكتسب البحث في التاريخ والتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، في الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الان اهمية مبدئية متعاظمة ، اتسمت ، ضمن ما اتسمت به ، بطابع قومي واضح قليلا او كثيرا .

فلقد جنم الحكم العثماني الاقطاعي اربعة قرون على صدر الوطن العربي ، مشكلا بذلك امتدادا طبيعيا للعلاقات الانتاجية الاقطاعية التي كانت سائدة قبل ذلك في الوطن ، ومحاولا في نفس الوقت ان يجعل من هذا الاخير منطقة نفوذ خصبة تتحرك في اطار وآفاق الاقطاع التركي - الطوراني الاجتماعية والاقتصادية والقومية والايديولوجية .

وكانت هنالك محاولات لتريك واسعة النطاق ، عملت الاجهزة العثمانية الادارية والثقافية والاجتماعية والتربوية على فرضها على الشعب العربي والشعوب الاخرى التي كانت واقعة تحت سيادة العثمانيين ، وقبل ذلك كانت الحملات والغزوات الاجنبية الاقطاعية الدامية ، التي عبأها وقادها ضد الدولة العربية الوسطوية التتر في القرن الثالث عشر ، وسقطت على اثرها بغداد العاصمة في ايديهم ، وكذلك الحملات المدمرة التي قادها منذ القرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر الاقطاع الاوروبي ضد تلك الدولة وسماها زيفا بالحروب « الصليبية » ، واخيرا المعارك الثقافية ، واحيانا الدامية بين العرب والشعوبيين في اواخر الدولة الاموية وطوال وجود الدولة العباسية ، على النحو الذي كنا قد طرحناه سابقا (الفقرة الاولى من قضية النزعة السلفية) ، ان ذلك جميعا - بالاضافة الى التدخل الامبريالي الراسمالي الحديث الكاسح في اوضاع الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الان ، حيث ما تزال اسرائيل قائمة في قلب الوطن العربي ، خالقة بذلك مجموعة من

المبررات المشروعة لطرح شعار « قومية المعركة » - عمل بصورة مباشرة وغير مباشرة على بلورة وتوجيه جانب كبير من المسألة الثقافية الايديولوجية لدى العرب توجيها افسدها شخصيتها المجابهة بين الثقافة العربية ضد الثقافات غير العربية المتواجدة في الوطن العربي .

ان اكتساب المجابهة الثقافية العربية ذلك الطابع ، تأتي عن كون تلك الغزوات والتدخلات حملت في طياتها احيانا اتجاه الابداء الشاملة واحيانا اخرى اتجاه التحدي للعرب من حيث هم كذلك . ولا شك انه في مثل تلك الصدمات الحربية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية يصعب علينا اشد الصعوبة ، بل يستحيل علينا ان نفهم ونحيط بدوافعها ودلالاتها الفعلية ،

إذا لم نضع نصب أعيننا الطابع الطبقي للقوى السياسية والعسكرية ، التي عبأت تلك الصدامات ضد الشعب العربي الذي كان أعزل متخلفا (ما عدا في المرحلة التي امتدت على الأقل من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر) .

هكذا نجد أن مجموع تلك الأحداث ، بدءا من ملابسات لقاءات التحدي الحضاري بين العرب الفاتحين وشعوب البلدان المفتوحة واشكالات وصعوبات وآفاق الصراع العربي — الشعبي ، وانتهاء بواقع المجابهة العربية الراهنة المسلحة والاقتصادية والاجتماعية والعلمية الثقافية للطغيان الاسرائيلي والامبريالي العام ، ساهم في اثارة وتعميق الشعور القومي المشترك لدى العرب ، وذلك عبر توطيد الشعور والقناعة بأن هؤلاء الاخيرين ، من حيث هم كذلك ، مهدد وجودهم على الدوام من قبل « القوى الدخيلة » .

وعلىنا أن نشير هنا الى ان اللاحاح على الاطار القومي العربي ، الذي كثيرا ما كان مشوبا بمواقف دينية اسلامية ، كان ، وما زال ، باعتبار رئيسي محدد ، مشروعا . ان مشروعيته هذه كمنت وتكمن في الواقع التالي ، وهو أن تلك المجابهة القومية العربية شغلت وتشغل حيزاً رئيسياً من الوعي الذاتي للانسان العربي ، نقول « حيزا رئيسيا » ، لان هذا الوعي ليس هو في حقيقة الامر حصيلة الوجود القومي فحسب ، وانما كذلك وبشكل ضروري حصيلة الوجود الطبقي لذلك الانسان .

والامر الجدير بالانتباه في هذا الحقل ، هو ان التحليل التاريخي والتراثي الجدلي المادي يبقى الأسلوب العلمي الفعال والاكثر جوهرية واستجابة لمعطيات العلم والواقع . فنحن حين نقول ب بروز الجانب القومي اكثر من الجانب الطبقي في الوعي الذاتي العربي ضمن تلك الظروف الاجتماعية التاريخية التي اتينا على ذكرها ، فانما نشير بذلك الى ان التناقض الاجتماعي الطبقي في الوطن العربي وعلى مدى تلك المراحل التاريخية — ما عدا المرحلة التي امتدت من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر ، اي مرحلة ظهور وازدهار الشعوبية والملابسات الطبقية والسياسية والايديولوجية التي رافقتها تلك الملابسات التي تميزت بالدرجة الاولى بالتحام التناقض الطبقي بالتناقض القومي وبمحاولة الاقطاع العربي والاقطاع الفارسي والتركي خصوصا اكساب الصراع بينهما طابعا قوميا خالصا — قد تحرك الى جانب ، واحيانا خلف ، التناقض القومي بين العرب واولئك الذين عملوا على اذلال الوطن العربي ، وخصوصا بصيغة الغزو والاحتلال الاقطاعي له . بيد أن ما ينبغي الإشارة اليه والتأكيد عليه هنا ، هو ١ — أن التناقض الاجتماعي الطبقي ظل قائما بهذه الصيغة او بتلك في مجموع حلقات التاريخ العربي الطبقي ، بما في ذلك الحلقة الراهنة ، تلك الحلقات التي نضعها نصب أعيننا في هذا « المشروع » . وهذا التناقض افصح عن نفسه دائما بأشكال خفية احيانا وواضحة احيانا - أخرى من الصراع الطبقي ، ٢ — ان التحليل النظري المادي الجدلي التاريخي والتراثي يظل المنهج العلمي الاكثر قدرة على استيعاب ليس الظاهرة القومية في المجتمع العربي فحسب ، وانما كذلك مجموع الظواهر الاخرى من هذا

الآخر ، فهذا التحليل يتيح لنا استكشاف موقع تلك الظاهرة في سياقها التاريخي والتراثي وبالتالي دلالتها التاريخية والتراثية أولا ، كما يضع ايدينا على العلائق والجسور « الخفية » احيانا بين تلك الظاهرة والبناء الاجتماعي الحضاري الطبقي آنذاك ثانيا .

المهم بالنسبة الى بحثنا في ما اردناه ، هو ان شرايح متعددة وواسعة من المثقفين العرب المتحدرين من طبقات اجتماعية متعددة مختلفة والذين اخذوا يعيشون مراحل التقهقر والانحطاط والتجزئة والتخلف في وطنهم ، كانوا ، بفعل طبيعة المجابهة القومية مع الغزاة الاعداء ، يحسون بضرورة الانكفاء الى تاريخهم ، يستمدون منه سلاحا ماضيا كثيرا او قليلا ، كما يستلهمون منه ما يسهم في توطيد الاكتفاء والاطمئنان الذاتيين .

ولهذا كانت محاولات الغزاة المتكررة تجريد الشعب العربي شخصيته بمعظم اشكال القمع ، تخلق — وما تزال تخلق — لدى اولئك المثقفين الارادة والطموح في البحث عن مواطن الامان والقوة في اللحظة التي شكلت جزءا اساسيا من تاريخهم . ها هنا يتحول التاريخ القومي « المجيد » الى حاضر ، يصر على ان يكون بنفس الحيوية والعنفوان ، اللذين انطوى عليهما ذلك التاريخ : فاللحظة التاريخية المبدعة تندمج باللحظة الراهنة البائسة ، لينشأ عن ذلك وعي ذاتي قومي ، فيه احساس عميق بالحرسة والغربة تجاه الواقع المعاش ، كما فيه ايضا ملامح محاولة للتماسك الذاتي الفعال للرد على العوامل الخارجية المهددة ، ولبناء ، او على الاقل ، لاقتراح معالم المستقبل . وعلى هذا النحو ينسحب الماضي « المجيد » على الحاضر والمستقبل ، بشكل يتاح فيه لذلك الماضي ان يخلق معانيه وآفاقه على ذينك الآخرين ، اللذين يفقدان في هذا النطاق شخصيتهما وقدرتهما الذاتية على التحرك .

في تلك الضرورة التاريخية الملحة لتكون الوعي الذاتي بوجهه القومي التماسك والمَدْعُو الى حل اشكالات الحاضر والمستقبل ، علينا ان نكتشف الاغوار والابعاد الرئيسية لـ « النزعة السلفية » كأحد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي والاستعماري ، بشكليه القديم والحديث .

ان ذلك الوعي الذاتي القومي يجسد ، تاريخيا ، أحد أشكال النمو في حركة المجابهة العربية ضد ذلك التدخل ، كما يمثل — وهذا امر على غاية الاهمية — أحد أشكال التعبير عن عملية النمو التاريخية والتراثية تلك . لقد لاحظنا فيما سبق ان الهجوم الشعبي ، في صيغته الشوفينية المتطرفة ، على العرب ، جعل هؤلاء الآخرين ينكثون الى الوراء باحثين فيه وفي واقعهم الراهن عن « شاطئ امان » يقيهم سهام ذلك الهجوم . ولا شك انه كان سهلا على المثقفين العرب في تلك المرحلة — او اخر العهد الاموي والقسم الاول من العهد العباسي — ان يتصدوا لذلك الهجوم ، لانهم كانوا يمارسون حتى ذلك الحين ، وفي الخط العام ، دور بناء الحضارة الانسانية التقدمية . فهم انطلقوا ، بالرغم من الالتباسات والاشكالات الطبقية والسياسية آنذاك ، من مواقع القوة الحضارية ، او أنهم ، في اقل تقدير ، كانوا لا يزالون قريبي العهد من مرحلة

الازدهار الحضاري العربي ، ولذلك فانهم لم يعانون من عقد واحراجات ومركبات نقص نتيجة التأثير بالفكر اليوناني والفارسي والهندي ، مثلا .

ولن نكون بعيدين عن الصواب اذا راينا في الجاحظ (في البيان والتبيين) ، والهمذاني (في ابحائه عن العرب القدامى وحضارتهم) ، وابن رشد رغم تأخره الزمني ، اذ عاش في القرن الثاني عشر (في نظريته حول العلاقة بين الثقافة القومية الخاصة والعالية العامة ، اي بين النحن والغير ، كما طرحها في بحثه الشهير حول فصل المقال) نماذج ثقافية متميزة لتلك المرحلة العربية الحضارية .

ولاشك أننا نجد أمنا ، من طرف مقابل ، من دعا من مثقفي الشعوب غير العربية الى ابراز هذه الاخيرة واعتبارها السباقة الى الحضارة والفعالة فيها . من أولئك يبرز سعيد بن حميد البختكان في كتابه « انتصاف العجم من العرب » ، ومعبر المثنى في كتابه « لصوص العرب » .

ان الطموح نحو الوصول الى « المجد العربي القديم » الذي تمثل بالمرحلة الجاهلية والمرحلة الاموية وربما الحلقة الاولى من المرحلة العباسية (وقد برزت هذه الحلقة سياسيا خصوصا من خلال الصراع بين الامين والمأمون) ، ان ذلك الطموح ، وقد شهدنا عنفه بشكل خاص في كتابات الهمذاني التاريخية ، كان باعتبار معين مشروعا . ولكنه سقط ، ضمن تلك الظروف وبحكم المنطق الداخلي للمسألة ، في « النزعة السلفية » : ان العودة الى السلف الصالح ، الى العصر « الذهبي » الذي رفع بنيانه الآباء والاجداد الاقدمون ، هي الفكرة **الايدولوجية** المتغلبة على تفكير المثقفين العرب آنذاك . ولكن الامر لم يكن بعد قد اكتسب بعدا مأساويا بليغا ، ذلك لان أولئك المثقفين ما زالوا ، كما ذكرنا سابقا ، حتى ذلك الحين قريبي العهد من البناء الحضاري العربي ، اي ان هذا الاخير لم يكن قد تضدع بعد .

في المرحلة التالية تبرز الاشكالية بصورة جديدة تكونت في اطار اندحار وانحسار الارهاصات الرأسمالية ، التجارية المبكرة وهيمنة العلاقات الاتطاعيه المنزلية (وقد تكلمنا فيما سبق بشكل كاف حول ذلك) . ها هنا يكون « المجد العربي » قد أصبح جزءا من التاريخ (الماضي) ، واستقر الغزاة الاتطاعيون في الوطن العربي .

مع ذلك التحول التاريخي ، الطبقي والقومي والايدولوجي ، تكتسب العلاقة بين الثقافة القومية الخاصة والثقافة العالمية العامة ، بين « النحن » و « الغير » صيغة جديدة تقوم على عدم التكافؤ والتقليد والتبعية . ذلك لان « النحن » أصبح خاضعا اكثر ما يكون لـ « الغير » ، هذا الذي غدا سيد الموقف بشكل أساسي مع احتلال العثمانيين الوطن العربي .

ان الموقف « السلفي » لـ « النحن » يبرز هنا كذلك ، ولكن من خلال وعبر

« الغير » . فهذا الأخير ، وهو السلطة العثمانية الاقطاعية بخلفيتها الطبقية وجوانبها السياسية والايديولوجية والاخلاقية والعاطفية ، كان امتدادا للعلاقات الاقطاعية العربية المحلية . ولذلك فان تحديد معالم وآفاق الموقف التراثي لذلك « النحن » ، اي الشعب العربي ، أصبح بيد تلك العلاقات المتوجة بتلك السلطة العثمانية الاقطاعية .

ان هذه المرحلة المترعة باللوعة والحسرة والشعور بالغربة ، هي تلك التي يكتشف ابن خلدون احد جوانبها الرئيسية ، حين يعلن في « مقدمته » ان « المفلوب مولع أبدا بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله وغوائده » (١) .

والجدير بالذكر ان هذه المرحلة لم يبرز فيها الموقف القومي بقدر ما برز الموقف الديني ، وهذا امر مفهوم وواضح . فالسلطة العثمانية الاقطاعية التي رسخت نفسها اكثر فأكثر وعلى مدى زمني طويل في نطاق المجتمع العربي ، الحثت على الموقف الديني النصي المعتقد الحاحا مبدئيا شديدا ، الى جانب محاولاتها المستمرة لصهر الشعب العربي في بوتقة القومية الطورانية التركية .

ان ذلك كله ساهم الى حد أساسي وكبير في ابعاد « السلفية » من حيث هي أحد مظاهر النمو القومي العربي الى الوراء ، وفي احلال « سلفية » دينية بدائية رجعية . ولكن مع هذا التحول في المواقع لا يسعنا ان نصل الى القول ، بانتفاء وجود علاقة بين هذه السلفية وتلك . ان مثل هذه العلاقة موجودة على الاقل في نقطة واحدة هي ان كلا الطرفين يلح على الماضي « المجيد » . ولا يهتما هنا ان كان هذا الأخير ذا نسيج قومي او ديني . فقط ذلك الانكفاء الى الماضي هو الذي يجمع بين الطرفين . اما اذا وضعنا كلا من الظاهرتين ، السلفية الدينية والاخرى القومية ، في موقعها من السياق التاريخي ، فاننا سوف نكتشف حينئذ الاختلاف العميق بينهما . فالثانية نشأت وتبلورت في مرحلة النهوض الحضاري العربي الوسيط ، وكانت تجسيدا للصراع الاجتماعي الطبقي والقومي الذي دارت رحاه بين اقطاعيي ذلك المجتمع الذي كان فيه العرب في موقع القوة . اما الاخرى (الدينية) فقد جسدت مرحلة العقم الحضاري والتحول الى علاقات اقطاعية منزلية بدائية مهيمنة دون ان يوجد من حولها منفصات وكوابح من نمط اجتماعي اخر ، على الاقل حتى القرن التاسع عشر .

ولكن الامر الذي ينبغي ان يلح عليه هنا ، هو أن محاولات الصهر الطورانية للعرب ولغيرهم من شعوب السلطنة واجهت ، منذ ظهورها ، مقاومة عربية اخذت في التعاضد ، وان كانت قد ظلت تتحرك في نطاق ضيق ، هو نطاق المثقفين والسياسيين المستنيرين . في ذلك النطاق انبثقت المعالم الاولى لـ « النزعة السلفية » القومية العربية في العصر الحديث .

مع وصولنا الى تلك المسائل ، نجد انفسنا مدعوين 'للتعرض على نحو دقيق للخلفية التاريخية الاجتماعية والايدولوجية لتلك النزعة. وربما كان من المناسب ان نشير الى ان هنالك نقاطا مشتركة بين هذه الخلفية وبين تلك التي تخص الدعوة الحديثة الى العودة للاصول الدينية الاولى عودة نصية معتقدية. بل ان الامر اكثر من ذلك . فالنقاط المشتركة المشار اليها فوق توجد كذلك بين تلك الخلفية وبين الخلفيات التاريخية الاجتماعية لما كنا قد اصطلحنا على تسميته بـ « نزعة المعاصرة » و « النزعة التلقينية » و « النزعة التحديدية » . في سبيل الوصول الى وضوح دقيق حول المسألة المطروحة هنا ، نرى انه من الضروري الاشارة الى ان ما يسمى عادة بـ « النهضة او اليقظة العربية الحديثة » ، ينبغي وضعه في سياقه الحقيقي من التحرك الاجتماعي العربي الحديث .

ان تلك النهضة او اليقظة كانت ، في حقيقة الامر ، يقظة الطبقة البورجوازية العربية الوليدة ضمن الحدود الضحلة ، التي سنأتي عليها في خلال هذا الحديث . فلقد كان توقيت انبثاق وانطلاق هذه النهضة متطابقا ، بالخط العام ، مع توقيت انبثاق وانطلاق ظاهرة جديدة في العالم الاوروبي الرأسمالي ، ظاهرة كان لها ، وما يزال الى حد ملحوظ ، تأثير مدمر على معالم النهضة تلك ، وعلى اوضاع بلدان اخرى من « العالم الثالث » او حتى من العالم الاوروبي الرأسمالي ، الذي لم يكن قد وصل حتى ذلك الحين الى درجة عالية من التطور الرأسمالي . تلك الظاهرة هي الامبريالية (الاستعمار) Imperialism

كان للتحويلات التي طرأت على المجتمعات البورجوازية الاوروبية ، التي تكونت انطلاقا من القرن السادس عشر (في الربع الاخير من هذا القرن حدثت الثورة البورجوازية في هولاندا) (١) وتطورت وتبلورت حتى اواخر القرن التاسع عشر ، اثر عميق في البنية الاقتصادية والاجتماعية والطبقية والعلمية والتقنية والقومية والايدولوجية لتلك المجتمعات . اذ ان هذه الاخيرة استطاعت خلال تلك الفترة الزمنية المتسعة ان تحقق ثلاث مهمات رئيسية وعميقة ، هي الثورة الاجتماعية الاقتصادية ، بما في ذلك الثورة الصناعية الاولى ، والوحدة القومية ، والثورة الثقافية العلمية ضمن حدودها البورجوازية . ان علاقات الانتاج الاقطاعية التقنية سقطت لتحل محلها علاقات اكثر تقدما ، هي علاقات الانتاج الرأسمالية . وقد واكب ذلك تحويل جذري عميق

١ - انظر : I.T. Oiserman — Zur Geschichte/der Vormarx'schen Philosophie , Berlin , 1960 , s. 33 .

في قوى الانتاج . فتتمت الثورة الصناعية الاولى (في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في انكلترا أولا وبعد ذلك في اوروبا الرأسمالية) بكل ما فيها من قدرة انقلابية جبارة . وكذلك تحققت لتلك المجتمعات وحداتها القومية ، كما حدث مثلا في ايطاليا والمانيا وغيرها .

اما الانجاز الاساسي الثالث ، وهو الثورة الثقافية العلمية ، فقد شغل حيزا هاما من نشاط مفكري الطبقات البورجوازية الجديدة . فهؤلاء الآخرون اخضعوا الترسانة الايديولوجية الاقطاعية المتهترئة المكابرة لنقد عميق مدمر . وطرحوا ، في خلال ذلك ، البديل ، ممثلا بالفكر الجديد الفلسفي والسياسي والاخلاقي والعلمي والجمالي الخ . . . ، هذا الفكر الذي تميز في حينه بكونه ماديا ميكانيكيا في مجال الظاهرات الطبيعية ، ومثاليا في الحقل الاجتماعي الانساني . الا انه بالرغم من الرؤية المثالية هذه لذلك الحقل ، فقد تكون نموذج جديد فعال للانسان ، هو الانسان البورجوازي الطامح الى اخضاع العالم لسيطرته ولائق القضايا التي اخذ يطرحها في المجتمع الجديد ، متكئا في ذلك على العقل والتفائل والايهان بالانسان عموما .

وقد برزت في مرحلة التمهيد والبناء والتطور لذلك المجتمع (مرحلة الانوار Renaissance) وما بعدها شخصيات كبيرة ما زالت اصدااء نشاطها الفكري تعيش في عالمنا المعاصر ، شخصيات من طراز فولتير وروسو وديدرو وهولباخ وهيلفيتيوس ، ساهمت في تسليط الادانة الناهضة للترسانة الايديولوجية الاقطاعية وفي بناء ترسانة جديدة ، يحتل فيها الانسان « الحر » بـ « عقله » و « شكه المنهجي » واستشرافه آفاق المستقبل المكان المركزي « المتطور » .

والان ، لو تساءلنا في ما اذا كانت « النهضة العربية الحديثة » قد طرحت امام نفسها مجموعة من المهمات الاساسية ، وحول نوعية هذه المهمات ، ان كانت موجودة ، فاننا سوف نجد الامر على غاية الصعوبة والتشابك والتعقيد .

في الحقيقة ، من الصعوبة بمكان ان نطلق على تلك « النهضة » نعت « البورجوازية » ، بقدر ما هو صعب كذلك ان ننفي عنها هذا النعت . لماذا ؟

لقد أخذت النهضة هذه في التكون والتبلور والتطور — نسبيا — في وقت اتسم وتميز بانبثاق موجة من النضال ضد العلاقات الاقطاعية العثمانية في الوطن العربي ، وقد استهدف ذلك النضال التحرر القومي والتقدم الاجتماعي ، أي اقامة دولة موحدة عصرية .

ها هنا يتوجب علينا ان نشير الى بعض المسائل ، الهامة التي يمكن ان تلقي ضوءا ساطعا على مضمون وابعاد « النهضة العربية الحديثة » :

١ — في الوقت الذي كافح « العرب » فيه من اجل انسلاخهم عن جسم

الامبراطورية العثمانية المتفسخة (الرجل المريض) ، كانوا ، عموما ، منضوين في اطار سياسي واحد — وان لم يكن الاطار الاداري موحدا — ، هو تلك الامبراطورية . ان هذا الوضع الطريف اسهم الى حد ملحوظ في توحيد الكفاح العربي ذاك وفي طرحه على مستوى شامل ان كان في سوريا او في مصر او لبنان الخ . . . وفي هذا الواقع العربي نكتشف اللحظة القومية من ذلك الكفاح .

٢ — ان الكفاح العربي ذاك سوف يبقى مستغلقا علينا ، اذا لم **نحله** الى عناصره الطبقيّة الرئيسية . من هم اذن اولئك « العرب » الذين شاركوا في التصدي للوجود الاقتصادي العثماني ؟ ان القوى الاجتماعية الطبقيّة التي قادت ذلك الكفاح ، تكونت ، بالخط العام ، من كل الطبقات الاجتماعية ، مع الاشارة طبعا الى ان شرائح كبيرة او صغيرة من بعض هذه الطبقات العربية (الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية العليا) تواطأت مع ذلك الوجود العثماني، بل ربما كانت قد تحولت الى جزء صميمي منه .

فبدءا بمجموعة من ارباب الاقطاع الزراعي والعقاري ، مرورا بأصحاب المشاريع الصناعية الكبيرة والمتوسطة والصغيرة ، وانتهاء بالحرفيين الصغار ، كل هؤلاء كونوا قوى الكفاح العربي التي ركزت انتقاداتها وهجماتها ضد العثمانيين الاقطاعيين . ان العداء الطبقي بين هؤلاء واولئك وجد في القضية القومية (محاولة تترك العرب) اطارا جامعا عزز من وحدة تلك القوى العربية . ولكن هذه الوحدة الطبقيّة والقومية النسبية واجهت كابحا عنيدا تجسد بما سمي آنذاك بـ « الرابطة الدينية الاسلامية » . فباسم هذه « الرابطة » عملت اطراف التواطؤ العربي التركي العثماني على زعزعة ذلك العداء الطبقي والقومي وعلى تكريس وحدة « الامة الاسلامية » ، التي كان عليها ، على لسان معظم المدافعين عنها ، ان تقدم المبررات لاضطهاد طبقي قومي وحتى ديني طائفي (بين المسلمين والمسيحيين ، وبين الاولين والاقليات الدينية آنذاك) .

والجدير بالانتباه هو كون الاقطاعيين العرب قد شاركوا ، بشرائح كبيرة منهم في الكفاح ضد الوجود العثماني طبقياً وقومياً . فلقد خلقت هذه المشاركة الاساسية ارضا خصيبة **اشتبكت وتداخلت** عليها مطامح هذا الاقطاع بمطامح البورجوازية الوليدة ، مما عقد ولغم حتى الحد الاقصى عملية ولادة هذه الطبقة الاخيرة .

٣ — مع انحسار مرحلتي الصعود والتقدم ، والمنافسة الاقتصادية الحرة بايديولوجيتها الليبرالية، في المجتمعات الاوروبية الرأسمالية المصنعة المتقدمة،

تتقدم هذه الأخيرة بخطى جبارة باتجاه مرحلتها النهائية، مرحلة الامبريالية (١).
ها هنا علينا أن نبذل أقصى جهدنا للاحاطة المعمقة بمنعكسات وذبول تلك
الظاهرة ، الامبريالية ، في الوطن العربي ، تلك التي عملت على تدمير آفاق
التقدم فيه :

لقد انفصل هذا الوطن عن « الرجل المريض » الاقطاعي ، ليجد نفسه من
جديد خاضعا وتابعا لسيد جديد . أما العنصر الجديد المثير في هذا التحول ،
فيتحدر من واقعين ، أولهما أن ذلك السيد الجديد من نوع خطر قاتل ، مسلح
بأكثر منجزات التقدم الاقتصادي العلمي والتقني والعسكري والايديولوجي
تطورا وشراسة . أما الواقع الآخر ، الذي لا يقل خطورة عن الاول ، فهو
ان الوطن العربي ، لم يعد ، في سياق ذلك التحول ، يشكل بنيانا واحدا ، كما
كان الامر ابان السيطرة العثمانية الاقطاعية ، وان كان بصورة شكلية تهيمن
فيها الايديولوجية الدينية . فلقد قسم بين الدول الامبريالية ، مثل فرنسا
وانكلترا وايطاليا .

وبالرغم من أن العلاقات الاجتماعية الانتاجية للمجتمع العثماني كانت
اقطاعية ، فان شروط الكفاح العربي القومي والاجتماعي الطبقي كانت متوفرة
اكثر بكثير من شروط هذا الكفاح في المرحلة التالية ، مرحلة الغزو الامبريالي .
ففي هذه الأخيرة دخلت الاقطار العربية منحنى جديدا في تحركها على صعيد
الواقع والفكر القومي والاجتماعي الطبقي والثقافي . هذا المنحنى تحدد بتحريك
غير متساو وغير متناسق وغير موحد في نطاق الاقطار العربية المتعددة . ان
قانون التحرك غير المتوازي وغير المتناسق وغير الموحد في الوطن العربي ،
هو السمة الأساسية التي اكتسبها مع ذلك الغزو الامبريالي له .

هكذا تبدو لنا الظروف التي رافقت نشوء وتبلور « النهضة العربية الحديثة »
معقدة أشد التعقيد ، متشابكة أشد التشابك . فتداخل الاقطاع فيها وتداخلها
فيه على النحو الذي اثرناه فيما سبق ، جعلها عاجزة عجزا شاملا امام الغزو
الامبريالي المسلح بأبرز منجزات الحضارة الرأسمالية .

ان ذلك الواقع نفسه اتاح لقوى هذا الغزو أن تقيم تواطؤا قسريا بينها وبين
القوى السياسية الاقطاعية البورجوازية التجارية العليا بهدف قمع تلك النهضة

١- كتب لينين (الجزء ٢٤ من « المؤلفات » ص ٢١) - الطبعة الروسية) ما يلي : « وصلت
الرأسمالية العالمية ، في الوقت الحاضر ، منذ بداية القرن العشرين تقريبا ، الى مرحلة
الامبريالية . والامبريالية ، او عصر الرأسمال المالي ، هي الاقتصاد الرأسمالي الذي تطور
الى حد كبير بحيث أصبحت فيه انحادات الرأسماليين الاحتكارية ، السانديكات والكارتيلات
والتروستات ، صاحبة الدور الحاسم . واندمج رأس المال المصري ، المركز تركيزا هائلا ،
مع رأس المال الصناعي ، وتدفق تصدير رأس المال الى البلدان الاخرى تدفقا هائلا ، وجرى
تقسيم العالم كله سياسيا بين أغنى العالم ، وبدأ تقسيم العالم اقتصاديا بين التروستات
العالمية » .

العربية بأفائها البورجوازية الطامحة نحو التميز والاستقلال عن الاقطاع (وقد كانت البورجوازية المتوسطة هي التي احتوت ، موضوعيا ، هذه الآفاق) .

وحيثما برزت معالم ذلك التواطؤ الامبريالي — الاقطاعي البورجوازي ، كانت شرائح الطبقة البورجوازية الفتية ، حاملة « النهضة العربية الحديثة » ، تتساقط مستسلمة له ، متحولة بوتائر وبأشكال مختلفة الى وسيط تجاري يسوق في الوطن العربي ما تسمح به الامكانيات المعطاة له بوصفه حلقة مكملة للاقتصاد الامبريالي العالمي .

ان تحول تلك الطبقة الى وسيط ، او لنقل بصيغة حادة ، الى سمسار ، سلبها الامكانية بالحد الأدنى لانجاز المهمات الرئيسية التي كان عليها ، كطبقة تاريخية جديدة ، ان تنجزها فعلا : فلا الثورة الاجتماعية الانتاجية — بما في ذلك الثورة الصناعية — ، ولا الوحدة العربية القومية ، ولا التحول الثقافي الايديولوجي العلمي تحقق على يديها (وقد تحقق ذلك كله ، كما رأينا ، على ايدي الطبقات البورجوازية الأوروبية المتقدمة) .

لقد ظلت تلك المهمات تابعة في حدود الامكان . هذا يعني ان تلك الطبقة ظلت طبقة بورجوازية في ذاتها ، ولم تتحول الى طبقة لذاتها ، اذا جاز لنا ان نستعير هذا التعبير من رائد « الاشتراكية العلمية » .

لنلاحظ امرا على غاية الاهمية والخطورة . انه تشكل وتبلور الطبقة البورجوازية العربية بشكل هجين ، قاصر ، وغير متماسك . ذلك لان التواطؤ التاريخي بين الاقطاع المحلي والامبريالية الغربية افقدها بطبيعة الحال — وهي التي اخذت في الانبثاق بالاصل في صلب ذلك الاقطاع قبل نشوء الامبريالية — امكانية اكتساب شخصية متميزة عن الاقطاع . وليس هذا امرا يدعو الى الدهشة والتساؤل . ذلك انها نشأت في ظلال وتحت هيمنة « الآخرين » .

لقد اشار كارل ماركس مرة الى ان الطبقة البورجوازية الالمانية الصاعدة حققت في « الفكر » و « الفلسفة » ما قد حققته الطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحلة صعودها في « الواقع الحى » . ومع الاشارة الى اختلاف الأوضاع الطبقيّة الاجتماعية والاقتصادية والقومية والايديولوجية لدى كلا الطبقتين المومى اليهما ، يمكننا القول ان الطبقة البورجوازية العربية لم تحقق شيئا رئيسيا متميزا لا في الفكر ولا في الواقع ، وذلك بسبب تلك الأوضاع التي تكونت في اطارها ، مضافا اليها عامل الغزو الخارجي الامبريالي المدمر . الذي وقف من وراء التواطؤ التاريخي المأني عليه سابقا .

ان تلك الطبقة الاخيرة قد ظلت ، بسبب ذلك كله ، خارج نطاق الثورة .

ولكن من الضروري ان نضيف ان وضع هذه الطبقة لم يتحدر من جذور ذلك التواطؤ فحسب ، بل هنالك ايضا سبب اخر تكون في سياق عملية تعاضل

ذلك التواطؤ ، وهو نشوء وتبلور وتطور موقف رفض جماهيري عربي لتلك الطبقة بمؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . فحدة وقسوة التواطؤ ذاك ، جعل هذه الجماهير تبتعد أكثر فأكثر عنها ، فاقدة ، على هذا الطريق ، كل امل في أن تقدم (أي الطبقة البورجوازية) اليها انجازات حضارية ملحوظة .

ولقد عمق هذا الواقع الشقة بين الطرفين ، موحدا بشكل نهائي وشامل بين الفصائل العليا من تلك الطبقة وبين الامبريالية ، وساحبا الجماهير الكادحة (عمال وفلاحين فقراء وفصائل من البورجوازيين المتوسطين والبورجوازيين الصغار) الى مواقع المقاومة السلبية احيانا والايجابية احيانا اخرى ، وذلك تبعا لميزان القوى الطبقيّة والقومية ولوتائر التحرك الفكري والديني والسياسي الخ . . . وعلى أساس فهم هذا الواقع المعقد المتشابك ، نستطيع اكتشاف المنحدرات الطبقيّة الاجتماعيّة والمواقف الاجتماعيّة والقومية والايديولوجية للأحزاب السياسية التي تكونت في الوطن العربي من طراز « حزب الوفد » في مصر « الحزب الوطني » و « حزب الشعب » في سوريا .

انطلاقاً من هذه الخلفية الاجتماعية الطبقيّة للتحوّل البورجوازي الحديث في الوطن العربي ، والذي أسهّبنا في معالجته بعض الشيء نظراً للنّتائج الهامة المترتبة عليه في نطاق بحثنا هنا ، ينبغي ، في نظرنا ، دراسة « النزعة السلفية » في صيغتها « القومية » ، أي بصفتها أحد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والراسمالي الامبريالي ، بشكليته القديم والحديث (١) .

لقد اخفقت الطبقة البورجوازية العربية في تحقيق المهمات الرئيسية التي طرحت امامها بشكل أولي جنيني ، ومن ضمنها ، كما رأينا ، الثورة الثقافية الايديولوجية ، فظلت هذه الطبقة تتحرك ايديولوجيا بالخط العام :

١ - في اطار الايديولوجية الاقطاعية المتجذرة والمتماسكة والتي تقوم اصلاً على أساس من القدرية الجبرية التبريرية ، المعادية للعلم والعقل والتقدم الاجتماعي . ولقد رعت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية هذه الايديولوجية أيما رعاية ، بل جعلت منها المبدأ « الثقافي » الاقصى والشامل . والجدير بالذكر ان هذه الايديولوجية الاقطاعية تعتبر نفسها المثلّة الشرعية للتراث العربي الذي تكون منذ القرن السابع وفي جوانبه القدرية الجبرية التبريرية . نحن نستطيع هنا أن نسمي مجموعة من ممثلي هذه الايديولوجية من تلك المرحلة (النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الاولى من القرن العشرين) : مثلاً ابو الهدى الصيادي في كتابه « الكليات الاحمدية من كلمات الامام الرفاعي غوث البرية » ، وعلي سامي النشار في « اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين للامام فخر الدين الرازي »

٢ - كذلك اخذت تلك الطبقة تتلقف وترغم على ان تتلقف بعض جوانب التيارات والمذاهب الفكرية البورجوازية الاستعمارية ، التي رافقت الغزو الاستعماري الحديث للوطن العربي .

وقد خلق هذا الامر حالة شائكة ومثيرة لمجموعة من الاشكالات والمحاذير في التركيب الايديولوجي لتلك الطبقة ، ما نزال نشهد حالياً كثيراً من مظاهره وتعميداته . يكفي ان نشير فقط الى الوضع الايديولوجي الذي يشكل نسبياً قاسماً مشتركاً بين البورجوازية العربية في مرحلة نشوئها في اوائل القرن

١ - كذلك بصفتها أحد مظاهر الدعوة الايديولوجية الى العودة للاصول الدينية الاولى عودة نصية معتدية رجعية ، تجد النزعة السلفية الحديثة في ذلك الواقع خلفيتها الاجتماعية الطبقيّة . والامر ينطبق كذلك على « نزعة المعاصرة » في صيغتها العربية الحديثة وعلى النزعة « التلقيفية » ، و « النزعة التحييدية » ، التي سنأتي فيما بعد عليها جميعاً .

التاسع عشر والطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحلة انحسارها كطبقة تقدمية تاريخيا ، خصوصا في اواخر القرن التاسع عشر واول القرن العشرين وما بعد ذلك . فالاولى متخلفة متبلدة قاصره تخطو خطوه الى امام وترجع الى وراء طوعا او قسرا عشر خطوات ، محاطة باطار من غيوم البؤس واليأس والفجيعة والشعور البدائي بالنقص والقصور والحسرة . وكذلك الثانية ، الطبقة البورجوازية الفرنسية فلقد اصبحت الفجيعة واليأس والخوف من المستقبل عناصر اساسية من وجودها .

ان الفلسفة الوجودية ، التي نشأت بشكل رئيسي في فرنسا ودخلت الوطن العربي على ايدي بعض المثقفين من الشريحة الوسطى للطبقة البورجوازية ، اسهمت في تكوين وبلورة ذلك القاسم المشترك : الاشكالية ، وانسداد الافق ، وفقدان المغزى التاريخي التقدمي .

٣ - بيد ان الطبقة البورجوازية العربية لم تخضع ، من الخارج ، للتيارات الفكرية الاستعمارية فحسب ، وانما تأثرت ايضا والى جانب ذلك بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلانية الليبرالية ، التي تكونت في مرحلة الصعود الثوري للطبقات البورجوازية في مجموعة من البلدان الاوروبية . فلقد برز مثلا شبلي شميل في تأثره بداروين وبوخز (في كتابي فلسفة النشوء والارتقاء) ، وشرح بوخز على مذهب داروين) ، واسماعيل مظهر بأوغست كونت (في مقال له ، على سبيل المثال ، حول اسلوب الفكر العلمي نشره في مجلة المقتطف عدد شباط ١٩٢٦) ، وطه حسين بديكارت (في كتابه حول الشعر الجاهلي) وعباس محمود العقاد بفرنسيس باكون (في كتيب له حول فرنسيس باكون) ... الخ (١) .

٤ - بالاضافة الى تلك المصادر لـ « الموقف الايديولوجي » البورجوازي في الوطن العربي ، هنالك كذلك مصدر اخر لها ، هو التراث العربي في جوانبه العقلانية التقدمية . وقد حدث ذلك عبر محاولات بعض المفكرين العودة الى « ذاتهم » ، التي راوا تجسيدها بماضيهم .

ويمكننا ان نأخذ نماذج اساسية من هذا الاتجاه . فالامام محمد عبده تأثر بالمنهج العقلي لدى ابي حنيفة وابن رشد ، وعمل بالتالي على احياء هذين

١ - لقد ميزنا هنا بين مصطلحين تميزا واضحا ، وهما « الخضوع الثقافي » و « التاثر الثقافي » . فلقد خضعت الايديولوجيا البورجوازية العربية لهزيمة للغزو الثقافي الامبريالي في اوائل القرن العشرين ، ولكنها تأثرت ، ضمن ظروف التحدي النسبي للاستعمار والاقطاع والتاثر بالتراث العربي التقدمي ، بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلانية الليبرالية التي تكونت في قرون سبقت (القرن ١٧ و ١٨) . هذا يعني انه لا يدور الحديث هنا عن « تبادل ثقافي » بين العرب والشعوب الاوروبية الرأسمالية ، بل كما اشرنا ، عن خضوع وتأثر ثقافي محدود . وقد اشار الى بعض ذلك عثمان شوب في ندوة حول الغزو الثقافي اقامتها مجلة « الاصل » - مارس ١٩٧٢ .

المفكرين بشكل أو بآخر . وبطرس البستاني كتب عن ابن رشد وابن باجة في دائرة المعارف (المجلد ١ ص ٤٨٩ ... و ٥٣٥ ... ، والمجلد ٢ عام ١٨٧٧ ص ٨) . كذلك يبرز فرح انطون في كتاباته حول ابن رشد ، وقد ظهرت عام ١٩٠١ في مجلة الجامعة . اما طه حسين فقد كتب عام ١٩٢٥ رسالة بالفرنسية حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . واحمد امين يكشف في اعماله حول « ضحي الاسلام — خصوصا الجزء الثالث » تأثره الواضح بالمعتزلة ، ويعمل في اطار ذلك على احياء هذه الفرقة الفكرية التقدمية بحدود تفكيره العقلاني اللامادي .

هكذا تبرز الصورة الايديولوجية للطبقة البورجوازية العربية بدءا من القرن التاسع عشر ، والى حد كبير ، حتى الان : انها صورة انتقائية هزيلة هجينة ، لانها (اي الطبقة) لم تستطع الا ان ترى في التصور القدري الجبري التبريري مرتكزا **الرئيسي** .

واذا تمثلنا ، الان ، هذه الصورة بدقة ، استباننا لنا ابعاد الخلفية التاريخية الاجتماعية والايديولوجية لـ « النزعة السلفية » في اتجاهها القومي . فلقد ظلت هذه الأخيرة اسيرة الابعاد الايديولوجية البورجوازية المتخلفة والمتواطأ عليها من قبل الاقطاع والامبريالية . وفي سياق ذلك الوضع ، المتميز بطغيان قومي واجتماعي طبقي اقطاعي (عثماني) ورأسمالي امبريالي ، اخذت تبرز امام المثقف العربي الحديث — وهو بالاصل ابن تلك الطبقة البورجوازية — مسائل **التماسك القومي** الداخلي للعرب ، وبناء على ذلك وانطلاقا منه ، كانت تشكل لديه الرغبة الجامحة في اكتشاف حوافز معينة في تاريخه وتراثه تسهم في صياغة وتطوير ذلك التماسك المهدد من الداخل والخارج .

ان ضرورات التماسك في الوجود القومي (العربي) الموضوعي وفي الوعي القومي (العربي) الذاتي ، هي التي كانت ، بشكل مباشر ، من وراء نشوء وتبلور النزعة السلفية في صورتها القومية : ان نستعيد تاريخنا ، جاعلين منه ينبوع فخر واعتزاز وبطولة وقدرة على الصمود والتصدي ، على نحو تستقطب فيه هذه القيم على اللحظة الراهنة البائسة المساوية المترعة بالمعجز وانسداد الافق . هذه كانت المسألة التي احتلت مكانا رئيسيا من ذلك الوعي القومي البورجوازي ، الخاضع لتأثيرات الوعي (الايديولوجيا) الاقطاعي بأشكال متعددة ، والمتأثر بالفكر الاوروبي الليبرالي .

والجدير بالاهتمام هو ان ذلك الامر ، الذي ادى بالنتيجة الى خلق نوع من التماسك ، الواهم في جوانب منه ، في الوعي ذاك وفي الوجود الموضوعي المعبر عنه فيه ، حمل كذلك — في احشائه نتيجة اخرى على غاية الخطورة ، هي التضحية بـ « الحاضر » و « المستقبل » . ان هذه التضحية لم تكن في الحقيقة كذلك ، الا بمعنى انها كانت تعبيرا خاصا مفقدا عن **الاحتجاج** على ذلك « الحاضر » المعاش ، أولا ، وعن الطموح الدفين لـ « بعث »

و « احياء » التراث العربي العريق ومنحه مشروعية الوجود الكامل في هذا الحاضر ، ثانيا .

أما صورة « المستقبل » فقد اكتسبت ملامحها كذلك من مقتضيات موقف المثقفين البورجوازيين المستنيرين من الحاضر والماضي ، أي من حيثيات المقابلة بين الحاضر المرفوض بدون ادانة والماضي المجيد الدفين المأخوذ على عواهنه .

لقد ارتبط الكفاح ضد الطغيان الاقطاعي العثماني والعربي المترك بانكفاء ذهني ساذج ، عموما ، الى التاريخ العربي في صفحاته الحضارية ، أولا ، والبطولية الحربية ، ثانيا . ولم يكن ذلك الكفاح انذاك بعيدا عن تطلعات المثقفين اولئك . واذ كان الامر كذلك ، فقد تجسدت آفاقه وملامحه في مواقف هؤلاء الاخيرين من التاريخ والتراث العربي وفي مطامحهم تجاههما .

ان هذين الاخيرين نظر اليهما من قبل المثقفين المشار اليهم بصفتها حصيلة مرحلة تاريخية متجانسة وفريدة، متجانسة من حيث محركها العربي الاصلي، أي باعتبار هذا الاخير مجسدا بشكل رئيسي بالعرب ، بحيث لا تمثل الشعوب الأخرى في الدولة العربية الوسيطة اكثر من طرف مرافق غير اساسي ، أما كون تلك المرحلة التاريخية فريدة ، فيتأتى ، في سياق تفكير اولئك المثقفين ، من انها تمثل القمة الذهبية التي لم تتجاوز ولم تتخط في التاريخ العربي ، والتي ، كذلك سوف لن تتخطى ولن تتجاوز في مستقبل العرب .

وقد علل وصول العرب الى وضعهم المتردي على أيدي الغزاة من الخارج والاعداء في الداخل ، بكونهم ابتعدوا عن « الاصول الذهبية » ، التي حمل أعباء بنائها ، او على الأقل أعباء الدعوة اليها السلف الصالح.

★ ★ ★

والان ، حينما نعمل على التعرف الى تلك « الاصول الذهبية » ، فاننا نجد انها كانت في نظر مجموعة من المثقفين الحياة العربية « الجاهلية » بلغتها العربية الفصحى النقية وخصال اهلها المصطفاة والمثبتة عن طريق الزواج ، اي المرحلة التي سبقت ظهور الاسلام في القرن السابع . ولنا في شخصية زكي الارسوزي (تقريبا ١٩٠٠ - ١٩٦٨) مثالا حيا ذا دلالة بعيدة على هذا المنحى الفكري .

والحقيقة ، انه من ضرورات البحث في النزعة السلفية بصفتها أحد مظاهر النمو القومي العربي الحديث . ان نتقصى البعد التاريخي والنظري لذلك المنحى الذي يمثله بحيوية وخصوبة زكي الارسوزي . فلقد كتب هذا الاخير ما يلي ، مبينا الملابسات والمعطيات الجديدة التي انطوى عليها التحول من المجتمع العربي « الجاهلي » الى المجتمع العربي الاسلامي : « فلما نشر العرب الاسلام حدثت ثلثة في جدول قيمهم ، تحولوا عن اسس التربية الجاهلية التي كانت تقوم على مبدأ المروءة وأهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وثبيتها بطريق الزواج » . ويتابع الارسوزي كلامه ، معتبرا ان انتقال الجاهليين الى المرحلة الاسلامية من التاريخ العربي حمل في ثناياه عملية انحسار العرب من الحياة العامة ، اي عملية انحسار مرحلتهم الجاهلية الاصلية ، وبالتالي بداية سيادة « الاغيار » في المنطقة العربية :

« هذا وان انتشارهم خارج الجزيرة سبب عودة اخوانهم وبنى عموماتهم الملقبين بالشعوب السامية الى **حضيرة العروبة** ، ناقلين معهم الى مصدر الفيض الانحرافات التي حصلت لهم من جراء خضوعهم لحكم الاغيار . وكان التحول في أداة بياننا الفصحى الى لهجات عامية خير دليل على ما اعترى مقومات حياتنا من انحراف . ولعلاوة على ذلك فقد وقعت المصاهرة بطريق الاخوة في الدين ، بيننا وبين الاغيار فدب الخلل في صميم كياننا . وما أن شاعت الهجانة وكثر الدخلاء حتى أصبح الجو غريبا عن الطبع العربي . اذ ذاك اوى العرب الى الريف منزوين عن مجرى التاريخ » (١) .

في ذلك النص يكمن اتجاه واضح وشامل للانكفاء الى العصر « الجاهلي » ، وهو ولا شك اتجاه مشروع في اطار الصراع الدموي حيننا والسياسي والايديولوجي حيننا آخر ، ذلك الصراع الذي دارت رحاه بين السلطة العثمانية الاقطاعية التعسفية من جهة ، والجماهير العربية المسحوقة قوميا واجتماعيا طبقيا من جهة أخرى . لقد كان اتجاه الانكفاء ذاك ردا مباشرا

على مفكري المجتمع الاقطاعي **الطورانيين** أولا والعرب ثانيا (٢) .
وحيثما تكتسب المسألة اطارا دخليلا ، تنبعث وتتبلور بالضرورة ابغاد وآفاق
صراع قومي الى جانب ، وأحيانا كثيرة ، في طليعة الاشكال الأخرى من
الصراع في مجتمع طبقي . بيد أن مشروعية ذلك الانكفاء الى العنصر
الجاهلي ، المتوازية مع غياب عنصري التحليل والتركيب الجدليين
التاريخيين والتراثيين ، أخذت بصورة خط بياني متصاعد ، تفقد من تأثيرها
القومي والاجتماعي والايديولوجي مع دخول ثلاثة عوامل في حياة الوطن
العربي وتطورها وشمولها أكثر فأكثر قطاعات المجتمع :

العامل الاول كمن في تعمق واتساع اشكال الصراع العربي العثماني ،
وخصوصا الشكل الاجتماعي الطبقي منها ، بحيث برزت ، بأشكال دينية
وسياسية وقومية واخلاقية ووطنية وغيرها ، أمام العرب (والمقصود
بهؤلاء هنا الطبقة البورجوازية الوليدة في احضان الاقطاع والمحمولة على
اكتافه) ضرورة مسك خيوط اساسية من المعركة ، بل ضرورة قيادتها في
الحقل الطبقي الى جانب الحقل القومي .

أما العامل الثاني فهو دخول الفكر التاريخي والتراثي التقدمي الى
الوطن العربي بأشكال أولية مبسطة . وقد تم ذلك على أيدي مجموعة من
المثقفين الليبراليين المستنيرين وآخرين اشتراكيين ثوريين في نطاق البورجوازية
المتوسطة بشكل خاص .

وأخيرا العامل الثالث ، وهو نشوء ارهاصات أولية لمبادئ البحث
التاريخي والتراثي على أيدي أولئك المستنيرين والثوريين من المثقفين ، بشكل
خاص أيضا ، ونتيجة للتفاعل الشائك بين مطامح البورجوازية الوسطى
القاصرة والعرجاء في امتلاك شخصية اجتماعية طبقية وقومية وسياسية
وايديولوجية من طرف ، وبين ذلك الفكر التاريخي والتراثي التقدمي الوافد
من الخارج من طرف آخر .

ويجدر بنا أن نضيف هنا أن العاملين الآخرين قد صيفا الى حد كبير من
خلال التأثيرات التي مارسها على أولئك المثقفين ثورتان حاسمتان في
التاريخ الحديث والمعاصر ، وهما الثورة البورجوازية في فرنسا عام ١٧٨٩
بما سبقها من تأثير السانسييمونيين في مصر وبما أعقبها من فتح نابليون
لمصر عام ١٧٩٨ ومن تأثر المثقفين المشار اليهم بالتراث البورجوازي
العقلاني الليبرالي ، الذي حققته البورجوازيات الأوروبية في مرحلة صعودها ،
وثورة أكتوبر الاشتراكية في روسيا عام ١٩١٧ .

٢ — مثل الحلبي « ابو الهدى الصيادي » — عاش من ١٨٤٩ — ١٩٠٩ ، وقد طرح وجهات
نظره الأساسية في رسالته « داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد » . (انظر حول ذلك :
منير موسى — الفكر العربي في العصر الحديث ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢٩ — ١٤٧ .

على هذا النحو الشائك والبطيء أخذت تظهر عملية الانكفاء الى العصر الجاهلي على انها غير قادرة على استيعاب مشكلة التحرر العربي القومي والاجتماعي ، وعلى انها اعجز من ان تحيط بقانونية التطور التاريخي والاجتماعي في الوطن العربي وبالوجه التراثي من هذه المسألة . وانسياقا مع ذلك ، فاتها راحت تبدو أكثر فأكثر بصفتها منحى لا تاريخيا ، يضيق على التاريخ العربي ، اذ يضع له مثله الاعلى الذهبي في شخص المجتمع العربي الجاهلي — القبلي .

ولقد اوقعت عملية الانكفاء تلك المجتمع العربي ، في اتجاهاته الحديثة الوليدة ولادة هجينة ، في اشكالات وصعوبات جديدة ، بالرغم من انها قدمت في حينه وقودا لمعركة التحرر القومي من الاقطاع العثماني — الطوراني .



وهناك وجهة نظر اخرى حول « الاصول الذهبية » في التاريخ العربي ضمن الاتجاه السلفي القومي . ان وجهة النظر هذه تكتسي في هذه الحال لونا دينيا اسلاميا . فانطلاقا منها ، لا يبرز المجتمع العربي الجاهلي كنقطة البدء لتلك الاصول ، كما هو الحال لدى الموقف الاخير ، وانما المراحل العربية اللاحقة هي التي تتمتع بهذا الاعتبار ، تلك المراحل المرتبطة بالمعهد الاسلامي الاول ، أولا ، أو بمرحلة الازدهار الحضاري العربي في نطاق الدولة الاموية ، ثانيا .

وبالطبع ، بالرغم من الاختلاف حول « نقطة البدء » فان لقاء بين كلا وجهتي النظر يبقى قائما . فهما تريان في « الماضي » قمة الوجود العربي في أبعاده السابقة واللاحقة عموما .

ويمكننا ان نرى في ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ — ١٩٠٦) أحد المنافحين عن وجهة النظر تلك في شقها الثاني . ففي حماة الاضطهاد الاقطاعي الحميدي (نسبة الى السلطان عبد الحميد) ، كتب اليازجي قصيدة شعرية كرسها للدفاع عن التراث العربي ولا يبرز أفضلية العرب على العثمانيين ، جاء فيها :

لعمرك ! نحن مصدر كل فضل وعن آثارنا أخذ الانام (١)

ان قول اليازجي بأن العرب مصدر كل فضل والهام كل حضارة ، لا يدخل في نطاق العلم التاريخي والاجتماعي . ففي الوقت الذي ينبغي التاكيد فيه على أن الحضارة التي حققها العرب في المرحلة من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر بذيوله الممتدة حتى القرن الرابع عشر ، كانت ولا شك

١ — انظر : ابراهيم اليازجي — تاليف ميخائيل صرايا ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٢٧ .

ذات أهمية عظمى ، بل حاسمة بالنسبة الى التطور البشري العالمي في العصور الوسيطة ، فان هذه الحضارة تبقى أولا واخيرا واحدة من مراحل حضارية عديدة أنجزتها شعوب عديدة .

أما الشق الاول من وجهة النظر التراثية الثانية المشار اليها فوق ، فيمثلها جمال الدين القاسمي (١٨٦٥ - ١٩١٤) . ففي رايه ان مجموع الشعوب والدول الاسلامية يشكل أمة عربية اسلامية واحدة ، وأن الواجب يقتضي تكوين دولة عربية اسلامية على النمط الذي كان سائدا في مراحل الامبراطورية العربية الاسلامية الوسطوية . ذلك لان العرب - المسلمين شكلوا عصب التقدم لكل الامم . اذ « ما تحركت أمة مؤمنة من غير العرب للنهوض برقيها ، الا لامتزاج دم العرب بدمها » (١) .

ليس من الصعوبة ان ندرك ، في حال تدبرنا المسألة على نحو تاريخي دقيق ، أن وجهة النظر تلك بكلا شقيها تظل مقبولة فقط من حيث هي أحد أشكال الصراع العربي الضروري والمشروع ضد الهيمنة القومية والطبقية للامبراطورية العثمانية الاقطاعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر واولئل القرن العشرين ، هذه الهيمنة التي وجهت ، ضمن ما وجهت اليه ، باتجاه تذويب القوميات الخاضعة لها ، ومنها ، او في طليعتها القومية العربية .

والحقيقة ، ان الكشف عن الخصائص الرئيسية للتحول الاجتماعي الرأسمالي المبكر ، الذي أخذ يطرح ابعاده في الوطن العربي منذ القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر أولا ، وثم من القرن التاسع عشر حتى المرحلة الراهنة بصيغة متميزة نسبيا ثانيا ، يؤدي بنا الى الحقيقة التالية ، وهي أن الاتجاهين السلفي الديني والسلفي القومي اكتسبا شخصيتهما ومطامحهما وحدود هذه المطامح في اطار ذلك التحول وضمن امكاناته وآفاقه .

بل اننا نستطيع في ضوء فهم ما سبق على نحو جدلي مادي تاريخي وتراثي معمق ، أي على نحو يأخذ بعين الاعتبار الجوانب الاخرى المتعددة من المسألة - وقد تعرضنا له بشيء من التفصيل فيما سبق - أن نستوعب الاتجاه السلفي الديني ، وبقية الاتجاهات التراثية ، التي حاولت استقصاء التراث العربي أو التعرض له بشكل أو بآخر ، وفي مقدمتها « المعاصرة في صيغتها العدمية » و « المركزية الأوروبية » و « التليفية » و « التحييدية » .

ان هزال وعقم وقصور ذلك التحول الاجتماعي البورجوازي في الحقل العملي والنظري خلق اوضاعا مماثلة ، في السياق العام ، في البنى

١ - انظر حول ذلك : منير موسى - الفكر العربي الحديث ، نفس المعطيات السابقة ، ص

المنطقية والايديولوجية النظرية لتلك الاتجاهات : فعنوان شامل خارجي متواطىء مع العدو الداخلي القومي (والطبقي) مشكلا بذلك تهديدا لمصر المجموعة القومية الواحدة ، وبالتالي فان انكفاء الى التاريخ العربي في مرحلته الجاهلية أو الإسلامية يبدو ، ضمن واقع الحال آنذاك ، اكثر من مشروع في نطاق الوظيفة الايديولوجية القومية والطبقية . ان الهدف هو الدفاع الذاتي والابقاء على التماسك القومي والديني ، أما الطريق الذي يقود الى ذلك فهو ذلك « الانكفاء » بكل ما فيه من قلق مشوب بالتهديد والتحدي وطموح تحد من عنفوانه مثالب العشوائية والفوضى في الرؤية .

وكذلك فان الفشل الذريع وخيبة الامل العميقة في انجاز تحول ثقافي بوجوازي تقدمي (عقلاني مادي أو عقلاني حازم على الاقل) ، وبالتالي الابقاء على البنية الثقافية (الايديولوجية) الاقطاعية وتكريسها بأشكال جديدة ، ان ذلك كان ، في حقيقة الامر ، الطريق المعبدة للعودة الى « الاصول » على نحو لا تاريخي ، أي ليس على أساس من عدم النظر الى سياقها التاريخي .



في كلا الاتجاهين السلفيين نشهد الحاحا مبدئيا مضخما على « أصالة » العرب والمسلمين العرب والمسلمين ؛ بحيث نصل ، في نهاية المطاف ومن حيث الأساس ، الى ان حلول المرحلة المساوية الراهنة تكمن في العودة الى الماضي العريق ، أي في تطويع تلك المرحلة لهذا الماضي ، الذي لا يستنفد .

على الطرف المقابل (المعاصرة في الصيغة العدمية) : كفر بالمرحلة الراهنة العربية البورجوازية الهجينة وبـ « الماضي » الذهبي العريق ، الذي تحول الى جزء منحسر من تاريخ منحسر ، ولذلك ، تطلع بأعين متلهفة منبهة الى شيطان الغرب ، شيطان « السلامة » والتقدم التقني والعقلي والتنظيم الاجتماعي ، وبحث متقطع الانفاس عن موقف « معاصر » من المشكلات المطروحة .

أما في الوسط (التلفيقية) : موقف قلق مهزوز غير متميز وغير متماسك ، موقف **المضطهد** الباحث عن نفسه بقليل من الامل وقليل من القدرة والامكانات ، ولذلك ، انسياق باتجاه موقف تلفيقي ، لا يأخذ بشيء كله ، وإنما ببعض هذا الشيء ، ليوحد بينه وبين بعض شيء آخر ، ضاربا عرض الحائط ، أو بشكل أدق ، غير مدرك لموجبات وأبعاد وقيم عدم التماسك الفكري والاجتماعي وللعواقب التلفيقية الهجينة المنبثقة عن ذلك .

وأخيرا بعيدا عن مسرح الاحداث (التحديدية) : موقف البحث عن الامان والتماسك الذاتي عبر رفض الالتزام الاجتماعي والتاريخي والسياسي

والعلمي التاريخي والتراثي وتبني موقف يوحى بأنه محايد تجاه المجتمع والتاريخ ، أي موقف يرفض أن يكون مسيسا ، وما هو في حقيقة الامر إلا وهم . فتحويل البحث التاريخي والتراثي الى عملية أكاديمية أو وثائقية يعني ، أول ما يعنيه ، رفض المرحلة « الراهنة » و « التاريخ » و « التراث » بصفتهم مقولات اجتماعية سياسية ، من طرف ، والتأكيد عليهم كمسائل تدخل بشكل رئيسي في نطاق الامانة والدقة التقنية واللغوية ، دون النظر اليها في موقعها من العلاقات الاجتماعية بجوانبها المتعددة والمتشابكة . وبالطبع ، ان مصر الطبقة البورجوازية الوليدة البائس وذا الافاق التاريخية المسدودة ، يكشف لنفسه بسهولة سطحية متنفسا في الفكر المسمى على سبيل الايهام أو الخطأ بالمحايد ، هذا الفكر الذي سنجد مجسدا بشكل خاص بظاهرتي الاكاديمية والوثائقية . فتحويل التاريخ والتراث العربي الى كتب « صفراء » لا تربطها بتيار الحياة الاجتماعية الدافق روابط فعلية ، يشكل أحد المظاهر المتميزة لذلك الواقع المسدود الافاق .

ومما لا ريب فيه ان مثل هذا الوضع يشكل ارضا خصيبة لفكر من نمط الوضعية المحدثة والوجودية ، لفكر ينظر ويكرس الطموح البورجوازي المعاصر في الانفلاق والتوحد ورفض البحث عن مفهوم « العلاقة » في الواقع العياني ، هذا المفهوم الذي يتيح ، اذا سير به حتى حدوده الجدلية التاريخية المادية الحازمة ، التوقف عند قضية « الثورة » وطرحها على بساط البحث .

هكذا بدت أمامنا « النزعة السلفية » ظاهرة تاريخية اجتماعية ترفض بأشكال متعددة ما يلي ، وان كانت هذه الاشكال جميعها تشترك في كونها عفوية ويحيط بها بهذه الصيغة أو تلك عنصر القسر :

١ - أن تنظر الى الحدث التاريخي (المادة التاريخية) نظرة تاريخية ، بصفته نتاجا وبنينا تاريخيا تم مرة واحدة وانتهى ، ونظرة تراثية ، بصفته موضوعا خاضعا للاختبار التراثي ، فهي تجعل منه في الكلمة الاخيرة مثلا اعلى لا يتجاوز ولا يستنفذ في « أصالته » وقدرته « الذاتية » على استيعاب السابق والراهن واللاحق ، وتصل على هذا الطريق الى فكرة « العزل التاريخي والتراثي الزماني والمكاني » ، تصب في مصب التقديس والايمانية ،

٢ - وحين تكون قد انجزت تلك الخطوة ، يصبح منطقيا ان ترى في نفسها هي ذاتها ظاهرة لا تاريخية ولا تراثية شاملة ، أي الطريقة الحققة الكلية لفهم ، ولا أقول لبحث ، التراث العربي الاسلامي ، غير مدركة أنها وان نشأت وتبلورت وهيمنت الى حد كبير على البنية الداخلية للفكر العربي في مراحل متعددة ، فانها لن تهيمن في المستقبل الثوري القريب والبعيد ، لانها سوف تفقد مشروعاتها الايديولوجية التاريخية والتراثية بالاضافة الى الصدق المعرفي النظري ، الذي لم يمسسها بالاصل الا مساهمات سطحية .

ان تينك المؤشرين الكبيرين لـ « النزعة السلفية » سوف يتاح لنا استكشافهما على نحو أعمق عبر تصدينا للنزعة التالية ، « نزعة المعاصرة » .

الفصل الثاني

نزعة المعاصرة

لقد احتلت « نزعة المعاصرة » موقعا رئيسيا ضمن المسائل التي اثيرت وتثار في نطاق قضية « التراث » عموما و « التراث العربي » على وجه الخصوص . والجدير بالذكر ان هذا الاتجاه برز ونوقش مضمنا في سياق الامر عنصرين ، هما « العدمية التراثية » و « التجديدية » .

ونحن هنا سوف نشير الى التعبير الاول « العدمية » ، حينما يكون الحديث متعلقا بنزعة المعاصرة في افقتها العدمي (١) .

ولكن يبقى صحيحا ان تلك التعبيرات الثلاثة تتضمن ، في مسار منشأها التاريخي ودلالاتها التراثية ، مواقف مشتركة ، الى جانب مواقف متميزة ، من التراث .

ولقد وجدنا فيما سبق ان قضية الاخذ بموقف من التراث ، كانت تفرض نفسها بشكل او بآخر على المنقذين والمفكرين الباحثين على امتداد مراحل التاريخ العربي ، تلك التي نجعل منها موضوع بحثنا .

فلقد طرحها أسلافنا في اطار مشكلة « القديم والجديد » كان ابن رشد في طليعة الذين تصدوا لها تحت اسم العلاقة بين « نحن والماضي » ، « نحن والحاضر » « نحن والغير » .

ولكن المسألة تكتسب طابعا اكثر حدة وقلقا وطموحا للوصول الى عقدة الحل في التاريخ العربي الحديث ، هذا التاريخ الذي أرغم ، موضوعيا وبمعنى محدد . على ان يشكل جانبا تابعا ومكملا من جوانب التطور الرأسمالي الامبريالي العالمي .

١ - من الضروري ان نشير في هذا الاطار الى ان استخدام مصطلح (العدمية) ينطلق من سياق نشوئه في العصر الحديث البورجوازي الهجين للوطن العربي . اما في مكان اخر لاحق (في القسم الثاني من هذه المقدمة) ، فاننا سنتحدث عن « العدمية » في سياق اخر لها ، ينطلق من نشوئها الراهن ضمن صيغة محدودة عملت على بلورتها جماعة تعتقد ان الاخذ بها ممكن ومشروع من مواقع المنهجية الجدلية التاريخية .

أما سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، فكانت الاطار الذي دارت فيه المعارك التي عبأها وقادها أنصار القديم ضد أنصار الجديد في الأدب والفن والفكر ، كذلك التي نشبت بين مصطفى صادق الرافعي ومحمد لطفي جمعة ومحمد الخضري من جهة ، وبين طه حسين من جهة أخرى ، بين عباس محمود العقاد من جهة وسلامة موسى من جهة أخرى . الخ . .

والجدير بالذكر أن المعركة بين القديم والجديد في الوطن العربي الحديث سوف ننحول الى اسطورة مستعصية على الفهم ، اذا طرحت خارج الاطار الاجتماعي التاريخي . الذي كنا من قبل قد فصلنا فيه بعض التفاصيل .

كذلك نتضح لنا . عبر ذلك ، ابعاد العلاقة التاريخية الوثيقة بين صيغة « القديم والجديد » من طرف وصيغة « نزعة السلفية » و « نزعة المعاصرة » في منحائها التراتبي العدمي من طرف آخر . بالرغم من ان هذه العلاقة لا تشكل حائلا دون وجود نقاط اختلاف بين « القديم » و « النزعة السلفية » . وبين « الجديد » و « نزعة المعاصرة » في منحائها المشار اليه من قبل .

فلقد اعتقد ردحا من الزمن ان « القديم » مفهوم مطابق لمفهوم « النزعة السلفية » . وجرى ، على هذا الاساس ، خلط وغموض في المفاهيم . أما نحن فاننا نميز حاليا بكثير من الدقة بين ذينك المفهومين . ف « القديم » ظاهرة موضوعية مرتبطة بالتاريخ او باللحظة التاريخية الماضية . بينما « النزعة السلفية » تمثل بصورة عفوية او واعية . منهجا في النظر الى التاريخ والتراث يقوم على تمجيد واطلاق « القديم » تمجيذا ماضويا . ومن ثم جعله . فسي التحليل الاخير ، محور وبوصلة « الحديث » و « الراهن » . وهذه النزعة وان كانت غير متماسكة نظريا علميا وتطبيقيا . فانها تبقى تشكل منهجا في النظر الى التراث والتاريخ .

وكذلك الامر بالنسبة الى مفهومي « الجديد » و « التراثية العدمية » او « المعاصرة العدمية » . فالاول منهما يمثل ظاهرة موضوعية مرتبطة بـ « الراهن » او باللحظة المعاصرة المتكونة مجددا ، أما « التراثية العدمية » او « المعاصرة العدمية » فانها رؤية غير متماسكة الى التراث والتاريخ ، يستخدمها اصحابها لتمجيد واطلاق « الجديد » وبالتالي لمعارضته بـ « القديم » معارضة مبدئية . وليس هذا فقط ، بل ان تلك « الرؤية تعمل على اخضاع مجموع الظواهر لاحتياجات تكوينها الهجين ، تلك الظواهر التي يعيشها السلفي والتي يمكن ان تتم بهذا الشكل او ذاك عن تعارض مع كل ما من شأنه ان يدخل عنصرا في تلك الرؤية ، بالرغم من نشوء تناقض فاضح في هذا الموقف سنأتي عليه لاحقا وفي حينه » .

بيد انه من الضروري كذلك الإشارة الى ان « الجديد » ليس مرتبطا دائما باطار « اللحظة المعاصرة » المتكونة مجددا ، وأن « القديم » أيضا ليس مرتبطا دائما باطار « اللحظة الماضية » التاريخية (وقد كان العجز عن فهم هذه المسألة أحد العوامل الذاتية الأساسية لنشوء « نزعة المعاصرة »

في منحها التراثي العدمي). لماذا؟ لان التطور البشري لا يسلك بالاصل مسارا مستقيما لا يلوي على شيء ، وانما له اسلوبه الخاص المتميز بتعرجاته ومنعطفاته وتعدد احتمالاته التاريخية ، التي تخضع هي نفسها لحتمية تاريخية جدلية تأخذ بعين الاعتبار العميق الفعل الانساني الذاتي الهادف والواعي الى هذا الحد او ذاك .



فلكي نتمكن من الاحاطة بواقع وآفاق التطور البشري، يصبح اذن ليس فقط واردا . بل كذلك ضروريا ان نستوعب ونستخدم قانون « التجاوز الجدلي » ، ذلك لان هذا الاخير يقدم لنا رؤية علمية معمقة للمسألة في ابعادها واحتمالاتها . على ضوء ذلك القانون نكتشف علاقة عضوية بين « الجديد » ومفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، التي تمثل نموذجا اجتماعيا ، كالنموذج المشاعي او الاقطاعي . وكذلك الامر ينطبق على « القديم » وعلاقته بذلك المفهوم . وسوف يكون لنا عودة الى هذه المسألة في القسم الاخير من هذه « المقدمة » .

ضمن هذا المنحى تستبين امامنا السطحية البالغة ، التي تحيط بأفكار طرحتها على سبيل المثال لا الحصر ، سهير القلماوي في مقالة لها حول « النزاع بين القدماء والمحدثين » عام ١٩٤٦ . فقد كتبت هذه ما يلي : « ان قيل ان تاريخ الاحداث يعيد نفسه فوجدنا ما يصدق هذا القول من الاحداث المعاصرة ، فتاريخ الادب يعيد نفسه اعادة ادق واصدق . والادلة على هذه الاعادة لا تحتاج الى بحث او اشارة ، وانما يكفي ان نطلع عليها . فهذا النزاع بين القدماء والمحدثين منذ وجد في تاريخ الآداب يكاد يعيد نفسه في التفاصيل الدقيقة في كل ادب وفي كل زمان ، وحجج المحدثين واتهاماتهم كحجج القدماء واتهاماتهم هي لا تكاد تتغير بتغير الزمان والامم والآداب » (١) .

من هذا النص يظهر بوضوح الرفض القطعي للاعتراف بـ « جديد » و « قديم » في التاريخ البشري ، الادبي والعلمي والاقتصادي الخ . وعلى هذا النحو يسمّر الانسان الباحث في نقطة ثابتة ثباتا دائما ابديا ، وبذلك أيضا نرى أنفسنا مدفوعين دفعا باتجاه الايديولوجية الميتافيزيقية ، التي تجعل من الثبات (الاحركة) منطلقها المبدئي .

ان نزعة المعاصرة (في منحها التراثي العدمي) تلك التي نشأت في الوطن العربي ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية وقومية وثقافية على غاية من الاشكالية والتعقيد ، ترفض الايديولوجية الميتافيزيقية تلك لتقع هي نفسها في قصور ايديولوجي — معرفي آخر ، هو تضخيم واطلاق عنصر « الجديد » على حساب « القديم » ، الامر الذي جعلها تنجر الى مواقع رؤية جموحة عداء تجاه التراث والتاريخ العربي .

ان الاساس النظري الفلسفي لهذه النزعة يكمن في عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية بين **الجديد** والقديم . فهي تنظر الى هذين الاخيرين نظرة مسطحة ، صورية ، نظرة مطلقة ، بوعي أو بدون وعي ، من مواقع المنطق الصوري الهوي الذي لا يمكنه اكتشاف الجسور الذاتية التي توحد بين الجديد والقديم ، وبالتالي لا يحيط بالظاهرة في نموها التاريخي الذاتي ، وفي امتدادها التراثي ، وبذلك فانها تمثل استمرارا ميكانيكيا ، متميزا في الشكل دون المضمون ، للايديولوجية الميتافيزيقية المشار اليها فوق : « القديم » هو الظاهرة المرتبطة بال لحظة الزمنية الماضية المنحسرة ، و « الجديد » هو الظاهرة المرتبطة بال لحظة الزمنية الجديدة او الراهنة .

انها رؤية احادية الجانب ، ضيقة الافق ، بعيدة عن واقع الحال . ومفهومها عن « الزمن » هو حسب ذلك ميتافيزيقي ، اذ انه لا يمثل وجودا تاريخيا تراثيا ، وانما طفرة فذة لا تظهر الا مرة واحدة ، بحيث لا يكون لهذه الاخرة اية علاقة بما سبقها وبما يعقبها .

بيد اننا هنا نجد انفسنا مدعوين للاشارة من طرف آخر ، السى اننا حينما نطرح « العدمية التراثية » في سياقها التاريخي والتراثي والايديولوجي ، فانها تبرز حينئذ بصفاتها ظاهرة ايديولوجية تراثية مشروعة ، بالرغم من انها لا تحوز على قاعدة نظرية معرفية ، مثلها في ذلك مثل « النزعة السلفية » . والتعارض الناشئ هنا بين الايديولوجيا والموقف النظري المعرفي ليس امرا مصطنعا تعسفيا ، وانما يقوم ، في حقيقة الامر ، على المعطيات الاجتماعية الطبقيّة التي حملتها الطبقة البورجوازية العربية الوليدة في احشائها ضمن ظروف وشروط « التواطؤ التاريخي » ، الذي عقد بين الاقطاع العثماني والعربي من جهة والقوى الامبريالية الغازية من جهة اخرى .

ان التعارض ذاك بين الايديولوجيا الطبقيّة والموقف النظري المعرفي هو الذي طبع بميسمه التركيب الاساسي لـ « البنية الفوقية » للمجتمع العربي منذ نشوء الطبقة البورجوازية تلك . ولا شك أن مثل هذا التعارض كان ، بصورة عامة ، قائما في « البنية الفوقية » للمجتمع المشار اليه في مرحلة انحطاطه الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية (منذ القرن الحادي عشر حتى اوائل القرن التاسع عشر) .

هذا المعطى التاريخي ربما ايقظ الاعتقاد لدى البعض بوجود تشابه بين المرحلتين ، على الاقل بالحد الأدنى وبالاطار العام . الا أن هذا الاعتقاد لا يركز السى واقع الحال التاريخي والاجتماعي :

١ — لان مفهوم وموضوع « التشابه التاريخي » مرفوض بالاصل ، باغتيار انه يقف حائلا دون استيعاب **السياق التاريخي والتراثي الجدلي العياني** لكلتا المرحلتين .

٢ — لان ذلك التعارض وان كان قائما بين الايديولوجيا الطبقيّة والموقف النظري المعرفي في بنية المجتمع العربي البورجوازي الهجين الحديث ، فان الايديولوجيا هذه مارست هنا دورا تاريخيا ايجابيا ، فقد قدمت مبررات

لرفض « القديم » ، بالرغم من ان هذا الرفض اسم بالسطحية
اللاتاريخية واللاتراثية ، بحيث لم يكن اصحاب هذه النزعة قادرين على
اكتشاف الحلقات الايجابية في ذلك « القديم » وعلى ادراك ان هذه الحلقات
يمكن ، اذا طرحت واستلهمت بصورة تاريخية وتراثية جدلية خلقة ، ان
تتحول بعد تطويعها الى عناصر من « الجديد » نفسه .

هذا اولا . من ناحية اخرى قدمت تلك الايديولوجيا مبررات لتبني
« الجديد » ، على الرغم من ان هذا التبني اتسم ، هنا كذلك ، باللاتاريخية
واللاتراثية ، بحيث لم يكن اولئك قادرين على ادراك ان ليس كل ما انجزه
« الغرب » الحديث يصح ان يؤخذ من قبل الوطن العربي ، وان ذلك الذي
سيؤخذ منه وذلك الذي جد في هذا الوطن نفسه ينبغي ان يطرحا في سياقهما
من وحدة التراث والتاريخ العربي اولا ، وفي موقعهما من المهمات الاساسية
المطروحة في ذلك الوطن ثانيا . ولا سبيل هنا الى الشك في ان هذا الامر
(التعارض بين الايديولوجيا التطبيقية والموقف النظري المعرفي) يكتسب صيغة
مختلفة عن ذلك في مرحلة الانحطاط الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية .

ها هنا كان مثل ذلك التعارض قائما . ولكن الايديولوجيا لم تكن لتمارس
اي دور ايجابي ، اذ انها لم تقدم من المبررات الا ما كرس « القديم » السلبي
الرجعي و « الراهن » الذي يرى حقيقته في انه خير وريث لذلك « القديم » .
هكذا نصل الى القول بأن « نزعة المعاصرة العدمية » في موقفها من
التراث والتاريخ العربي ، شكلت أحد جوانب البنية الفوقية للمجتمع العربي
الحديث البورجوازي - الاقطاعي الهجين ، هذه البنية التي ما تزال تشغل
حيزا أساسيا في واقع الوطن العربي الراهن (على نحو خاص في بعض
أقطاره) . ان تلك البنية هي التي كونت أرضا خصبة لنشوء مجموعة
من امكانات التعبير الفكري عنها . وحينما نقول « مجموعة من امكانات » ،
فانما نعني بذلك انه نظرا لمساهمة العوامل الخارجية (غزو اقطاعي تركي
وامبريالي اوروبي) في صياغة الواقع العربي الداخلي ، فقد تكون وضع
طريف للغاية يتلخص في دخول اتجاهات ومذاهب ووجهات نظر فكرية متعددة
تعبّر بالاصل عن مراحل عليا من التطور الحضاري الرأسمالي كما تعكس -
بشخص بعضها - واقع وآفاق الصراع ضد العلاقات الرأسمالية ، الى
مجتمع اقطاعي زراعي متخلف (الوطن العربي) ، مجتمع يحبو بعيون
زجاجية مغطاة باتجاه بعض التحولات العصرية (الرأسمالية) .

ولذلك فقد ارتبط نشوء « نزعة المعاصرة العدمية » من الناحية الذاتية
بعامل داخلي (بالدرجة الاولى اجهاض ثورة بورجوازية) وبآخر خارجي ،
تجسد في الغزو الذي نحدثنا عنه والذي اكتسب ، في صيغته الاوروبية ، معاله
الاولى من خلال فتح نابليون لمصر عام ١٧٩٨ ، وبلغ أبعاده القصوى في
التدخل الذي قام به الاستعمار الرأسمالي في أواخر القرن التاسع
عشر وما بعده .

ان هبوب رياح التصنيع والتحديث والتعتيل من شطآن الغرب الاوروبي (الرأسمالي) باتجاه الوطن العربي **الطامح** الى نزع الاسمال الاقطاعية التي تبعث على الغثيان ، دغدغ ثم هز عواطف أمواج من المثقفين العرب (بشكل رئيسي قسم كبير من مثقفي الاجنحة الوسطى من البورجوازية الوليدة) ، قبل أن يلامس عقولهم . فلقد اعتقد هؤلاء ان حل مشكلات الوطن المستعصية « المتمنعة » يكمن في نقل المنجزات الصناعية والعلمية الى أحشاء الوطن ، وبالتالي في التعامل معها على نحو كامل . والحق أنهم أثاروا بكثير من الحماسة جانبا من آفاق حل الاشكالية . فلقد كان ، وما يزال ، تكوين مجتمع « مصنع » تنتظمه « ضوابط علمية » ، يشكل احدى المهمات الرئيسية المطروحة على بساط البحث في الوطن العربي . وهنا ينبغي التذكير بأن الطبقة البورجوازية العربية الوليدة قد أدينت منذ بدايات نشوئها بالفشل الذريع ، هذا الفشل الذي برز في أحد جوانبه الاساسية مجسدا بالعجز عن التصنيع وعن التثوير العلمي . ان ما كان مفقودا في المجتمع « البورجوازي » الوليد ، أراد اولئك المثقفون ان يعوضوا عنه من خلال مد الايدي الى « الاغيار » (١) .

بيد ان هؤلاء المثقفين ، بالاضافة الى سياسيي تلك الاجنحة الوسطى من الطبقة البورجوازية ، لم يدركوا خلال ذلك — وهذا مفهوم في سياقه التاريخي — أمرين هامين ، ما يزال القصور في تبصرهما وتمثلهما منسحبا على قطاع كبير من البنية الثقافية الراهنة في الوطن العربي :

اولا — ان ادخال منجزات التصنيع والعلم الاوروبي (الرأسمالي) الى الوطن العربي ، قضية بعيدة عن التحقيق في ظل الغزو الاستعماري وهيمنته على هذا الوطن . ذلك لان أحد الاسباب **الرئيسية** العميقة لقصور الطبقة البورجوازية الوليدة ونكوصها عن انجاز عالمها الجديد بلامحه العميقة الشاملة ، كان ذلك الغزو نفسه بتسمياته السياسية المتعددة ، كالوصاية والانتداب والقواعد العسكرية الخ ..

ثانيا — لم يكن بمقدور اولئك المثقفين ان يكتشفوا حقيقة ان وراء تلك المنجزات الصناعية والعلمية تكمن ثورة اجتماعية شاملة زعزعت اركان

١ — الوصول الى هذه النتيجة لا يتضمن بشكل من الاشكال ، كما يبدو من سياق البحث ، القول بان « الفكر العربي منذ عصر النهضة يرد على الغمر ، اي يترك دائما مبادرة السؤال للغير . والسؤال كما يعلمه المناطق في القدم والحديث حدد حتما الجواب » ، كما يرى عبدالله العروي (العرب والفكر التاريخي — دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٣) . لا شك ان ذلك « الغير » أثر بعمق على كيفية طرح السؤال لدى الفكر العربي ، بيد ان هذا الاخير تصدى لـ « التساؤل » عبر تكوينه « العربي » البورجوازي الهجين اولا ، واحتياجات العلاقات الاجتماعية القائمة ثانيا ، وان كان ذلك قد تم ، في الخط العام ، على نحو عفوي عشوائي .

العلاقات الاقتصادية السابقة وخلقت علامات جديدة . كما يكمن في رؤية فلسفية ومنهجية جديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة . وسوف نجد أن الغموض يصبح أكثر كثافة في رؤية هذه المسألة لدى ممثلي « النزعة التلفيقية » .
لقد طمح ممثلو « نزعة المعاصرة العدمية » الى تحديث بنية المجتمع العربي عن طريق ينشعب السبى منحيين (١) ، رفض التراث والتاريخ العربي . انطلاقاً من الاعتقاد بأنهما يشكلان أحد المعوقات الكبيرة لعملية التحديث تلك . (٢) تبني الحضارة الأوروبية (الرأسمالية) الوافدة في جوانبها العلمية والفكرية والصناعية بشكل عام ، وفي بعض منطلقاتها السياسية والاقتصادية أحياناً .
وحيثما نقول بأن منطلق ذلك التبنّي لا تاريخي ولا تراثي ، فإنما نقصد بذلك أن التمييز بين مرحلة وأخرى من تلك الحضارة لم ينتبه اليه ، أي التمييز بين مرحلة الصعود البورجوازي التقدمية المتسمة بقيم العقلانية والمادية والعلمانية والعلمية . تلك القيم المنكبة على اتجاه منعظم نحو تثوير علاقات الإنتاج الاجتماعية لصالح التقدم في نطاق قوى الإنتاج ، من جهة ، وبين المراحل اللاحقة من التطور الرأسمالي ، مراحل التحول الإمبريالي والدخول في مواقع مضادة للتقدم التاريخي . من جهة أخرى . تلك المواقع التي خلقت لنفسها امتدادات خطيرة مدمرة في البلدان التي لم تتحقق فيها ثورات بورجوازية ، كالوطن العربي .

إن موقف العجز والقصور عن الانتباه الى المراحل المتميزة من الحضارة الأوروبية الحديثة (الرأسمالية) ، أوقع مثقفي الاجنحة الوسطى من البورجوازية العربية الهجينة الوليدة في اتجاه ذي آفاق غامضة كل الغموض ومسدودة في الخط العام . وقد نشأ وتبلور وتطور صدام بين « المعاصرين العدميين » و « السلفيين » الناحين نحو دينيا وتوقيا . فالنزعتان اللتان مثلها هؤلاء ، تكونتا ، تاريخيا ، كطرفي نقيض ، كل واحدة منهما تعتبر الاخرى في أوج القصور والخطر العلمي والاجتماعي والقومي (والديني بالنسبة الى السلفية في موقفها من المعاصرة العدمية) .

والحقيقة ، أنه لموقف هجين تلفيقي ، اذا اعتقدنا بأن كلا الفريقين محق في موقفه ، كل على طريقته الخاصة ، أو بأن كلا منهما يعبر عن « جزء من الحقيقة » . إن هذا الاعتقاد ينطلق من القول بـ « تجميع » الآراء المختلفة والمتناقضة حول مسألة ما بهدف الوصول الى « الحقيقة » الموحدة المتكونة من تلك الآراء . وهو ، بطبيعة الحال وفي التحليل النهائي ، موقف **اينبولوجي** طبقي لم يصل الى حدود الصدق **النظري المعرفي** . وهذا ما يدعونا الى تخطئة الموقف المنطلق من أن كلا من النزعتين المومى اليهما فوق لامست الحقيقة ملامسة جزئية ، وأن الحقيقة الكلية تكمن في التوحيد بين كلا الملامستين المنبثقتين عن تينك النزعتين . إن هذا الموقف يمثل أحد أشكال التفكير التلفيقي (الانتقائي) ، هذا الذي سنواجهه لاحقا عن كذب وعلى نحو متخصص .

١ - نُسعدنا في هذه « المقدمة » ان نتصدى لمجموع الشخصيات التي تحركت ، بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى ، في نطاق « المعاصرة العدمية » التراثية . هذه المهمة المفصلة نتركها للخطوات التالية من « مشروع الرؤية » . أما ما سنقوم به هنا ، فهو البحث عن السمات الرئيسية العامة المشتركة بين مجموع تلك الشخصيات ، وذلك عبر تقصي بعض النماذج المتميزة ضمن هذه الأخيرة .

والحق ان « اسماعيل مظهر » ، على الاقل في مراحل حياته الاولى ، يمثل ظاهرة طريفة وعميقة في اطار تلك النماذج . فلقد تأثر على نحو مباشر بواقع الحضارة الاوروبية الحديثة (الرأسمالية) ، والتقى بها وجها لوجه من خلال دراسته في فرنسا وانكلترا والرحلات التي قام بها الى بلدان اوروبية اخرى ، او من خلال الالتقاء بأنكليز وفرنسيين في مصر خصوصا ، وكذلك على نحو غير مباشر تحت تأثير التحولات التي أحدثتها الحركة الكمالية في تركيا وانعكاساتها في البلدان العربية .

لقد سقطت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية اثناء وبعد الحرب العالمية الاولى . فآثار هذا السقوط ارتجاجا عميقا في أرجاء الشرق الادنى كله . ذلك لان تركيا اخذت تجابه نظام السلطنة الاقطاعية ، محققة ذلك في اطار العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والقومية المستجدة ، ولكنها لم تتخط ذلك لتتحول الى ثورة اجتماعية شاملة ذات جذور بورجوازية عميقة . فهي ارتبطت على نحو مباشر وغير مباشر بأفاق التحول الامبريالي الاقتصادي والثقافي الحديث .

وكذلك الامر فيما يخص البلدان العربية . اذ ان هذه الأخيرة لم تنفصل عن الخلافة العثمانية الاقطاعية الا لترتبط برباط اكثر شراسة وعنفا وقدرة على التحرك في المجالات الاقتصادية والعسكرية والعلمية التقنية والثقافية ، وهو الرباط الامبريالي العالمي .

بناء على ذلك وبالعلاقة معه ، يتسنى لنا ان نحدد الابعاد والآفاق العامة للحركة « التجديدية » في تركيا والبلدان العربية : ان هذه الحركة تكونت وتبلورت وتطورت في اطار نشوء وتعاضل الهيمنة الامبريالية الحديثة . هذا لا يعني بالطبع ان يكون الاستنتاج واردا حول وجود علاقة داخلية ذاتية بين هذه الهيمنة من طرف ، وبين الحركة التجديدية تلك من طرف اخر .

ومن هنا كان ضروريا الاشارة الى اننا سوف نرتكب خطأ اجتماعيا وفكريا فاحشا ، فيما اذا اعتقدنا ان ممثلي هذه الحركة لم يكونوا اكثر من « منفذين » لمطامع و ارادة القوى الامبريالية الدخيلة .

والحقيقة ، اننا نواجه هذا الراي الخاطئ بشكل او بآخر لدى مجموعة

كبيرة من المثقفين ومؤرخي الثقافة العربية في العصر الحديث ، وخصوصا لدى أولئك الذين تمسكوا بـ « النزعة السلفية » ، أو الذين ظلوا بعيدين عن التحليل التاريخي والتراثي العلمي الدقيق للفكر العربي الحديث والمعاصر .

لقد اتهم اسماعيل مظهر ، كما اتهم معه طه حسين ومن قبله محمد عبده وآخرون عديدون ، بارتباطه بالاستعمار البريطاني أو الفرنسي أو الطلياني ، وبأن آراءه التحديثية لم تكن الا بتوجيه من هذا الاستعمار .

ان هذا الموقف ذا المصدر السلفي الديني المتزمت نشهده ماثوثا ، بأشكال مختلفة وبدرجات متباينة ، في كتب عديدة صدرت سابقا ولاحقا ، منها على سبيل المثال « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » لمحمد البهي صدر عام ١٩٦٠ - ٠ و « ذيل الملل والنحل للشهرستاني » لسيد كيلاني - صدر ١٩٦١ ، و « الفكر الاسلامي المعاصر - دراسة وتقويم » لغازي التوبة - صدر ١٩٦٩ - ٠

في هذا الكتاب الاخير مثلا تكمن دعوة لرفض وادانة كل فكر تجديدي كان ممثلا بمحمد عبده أو بطه حسين أو عباس محمود العقاد ، أو حتى بهالك بن نبي ، وفيه في نفس الوقت ابراز وتبجيل مطنب لحسن البنا . لماذا ؟ لان هذا الاخير يطالب بالعودة الى « احياء العادات الاسلامية وامانة العادات الاعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والاثاث ومواعيد العمل والراحة ، والطعام والشراب ، والقنوم والانصراف ، والحزن والسرور الخ . . » . كما يطالب بمقاطعة « المحاكم الاهلية وكل قضاء غير اسلامي والاندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الاسلامية مقاطعة تامة » (١) .

والحقيقة ، ان هذا الموقف السلفي الديني الغالي الرافض قطعاً لكل مظاهر التجديد والتقدم (فهذه الاخرة ترفض باعتبارها تخرجات اعجمية مدسوسة في المجتمع الاسلامي) ، يجري عليه لاحقا تغيير اقتضته ضغوط التحولات الاجتماعية والعلمية والدينية في الوطن العربي ، وخصوصا في مصر وسوريا ولبنان . اما هذا التغيير فانه تم على يد سيد قطب .

ونحن قد ادرجنا سيد قطب ، كما سيظهر لاحقا ، تحت اطار « النزعة التلقينية » . الا ان ذلك ، وهذا اشرنا اليه ايضا لاحقا ، لم يؤد بنا الى رفض ادراجه تحت اطار السلفية الدينية . وعلى كل حال يبقى ضروريا ، ولا شك ، ان نكتشف الفروق النسبية التي تباعد بين وجهة نظره وبين تلك التي يمثلها حسن البنا .

١ - من كتاب : الفكر الاسلامي المعاصر - دراسة وتقويم ، لغازي التوبة ١٩٦٩ (دون تسمية مكان الاصدار) ص ٣١٧ .

وعليها ان نشير هنا الى ان السلفيين الدينيين ليسوا كذلك ، اي سلفيين ، فقط في اطار التفكير النظري ، بل أيضا على مستوى المهمات السياسية والاجتماعية والقومية . فـ « فكرة الدولة القومية » ، التي طرحها معظم المجددين ، تبطلت وعورضت بفكرة « الدولة الدينية » . والسلفيون (الاسلاميون) أولئك في موقفهم هذا ، يقيمون فاصلا صلبا بينهم وبين السلفيين المسيحيين في أوروبا ، أولئك الذين نادوا كذلك بـ « الدولة الدينية » ، معتبرين ان فارقا جوهريا يميز الاسلام من المسيحية . هذا الفارق يكمن ، حسب ذلك ، في أن الاسلام هو الدين الحق وان « الدين عند الله الاسلام » . لم ذلك ؟ أولئك يقولون ، لان الاول (الاسلام) دين دنيا وآخره ، بينما الثانية (المسيحية) دين روحي يعبر بشكل عام فقط عن علاقة الانسان بربه . ولذلك يشكل رفض « الدولة الدينية » المسيحية امرا ضروريا لانعدام المبررات الدنيوية لوجودها . أما على الطرف المقابل فانه تبرز قضية « الدولة الدينية » الاسلامية كمسألة أساسية لا بد منها في المجتمع العربي الحديث ، مما يجعل من العودة الى السلف الصالح عودة « أمينة = نصية » امرا يشكل أحد الجوانب « الاستراتيجية » من قضية المجتمع العربي (الاسلامي) .

لقد ألغى الحكم الكمالي في تركيا عام ١٩٢٤ الخلافة العثمانية ، فأثار بذلك الانتباه الشديد والحذر الى مسألة العلاقة بين الدولة والدين . وكان أن برز ، تحت تأثير ذلك الحدث وأحداث أخرى ، علي عبد الرازق (١) ، وطه حسين (٢) ، واسماعيل مظهر (٣) ، ويعقوب صروف (٤) ، وسلامه موسى (٥) ، وشارل مالك (٦) .

ولكن قبل الغاء الخلافة تلك ، كان قد برز عدد من المفكرين الذين أخذوا على عاتقهم التصدي للاتجاه السلفي الديني النصي ، أمثال شبلي شميل الذي أثار ضجة بكتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » (٧) ، ومحمد عبده ، وجمال الدين الأفغاني ، ورفاعة رافع الطهطاوي ، وبطرس البستاني ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وقاسم أمين ، وكذلك عبد الرحمن الجبرتي ، وحسن العطار ، واسماعيل الخشاب ، وربما كذلك وبحدود أولية ابن باديس ، وآخرون عديدون .

- ١ - في كتابه « الاسلام واصول الحكم » ١٩٢٥ .
- ٢ - في كتابه « في الشعر الجاهلي » ١٩٢٦ .
- ٣ - في مجلته التي اصدرها عام ١٩٢٨ تحت اسم « المصور » وابحاثه « ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء » و « نزعة الفكر الاوروبي » و « تاريخ الفكر العربي » .
- ٤ - في مقالاته في مجلة المقتطف ، مثل « الله والعالم » ١٩٢٩ .
- ٥ - في « نظرية التطور واصل الانسان » ١٩٢٨ .
- ٦ - في عدد من دراساته التي نشرها في المقتطف ، مثل « الله والرياضيات » ١٩٣٢ .
- ٧ - صدر عام ١٩١٠ .

كل أولئك يندرجون تحت اطار الحركة التجديدية في الوطن العربي منذ أواخر القرن الثامن عشر . تلك الحركة التي مثلت ، اجتماعيا ، وفي حقيقة الامر ، انشراح الأكثر استنارة وطموحا في نطاق البورجوازية العربية الوليدة .

والدقة التاريخية والمنطقية تقتضي ، في نطاق هذه المسألة ، التمييز بوضوح بين فريقين اثنين ضمن أولئك « المجددين » عموما . أولهما يشمل الذين يمكن تسميتهم بـ « المجددين الدينيين » . أما الفريق الثاني فينضوي تحت لوائه أولئك الذين دعوناهم بممثلة « نزعة المعاصرة » . التي تتضمن . كما أشرنا في بداية هذا الفصل ، اتجاه وآفاق موقف عدمي من التراث والتاريخ العربي .

وعلىنا أن نشير الى أن التعرض للفريق الأول في هذا المكان ، أي في سياق الحديث عن « نزعة المعاصرة » باتجاهها وآفاقها تلك ، يرتكز الى الرأي الذي عملنا ونعمل على إبرازه ، وهو أن « التجديدية الدينية » ، التي يتحرك ذلك الفريق الأول في نطاقها ، قد أخذت مواقف من التراث تكون حدا أدنى من التقارب الموضوعي بينها وبين « نزعة المعاصرة » في سياقها العدمي . فكلاهما يتوجه توجها لئيراليا . انهما التجسيد الايديولوجي لمطامح الطبقة البورجوازية العربية المفجعة بأجنحتها الوسطى . بالإضافة الى ذلك ، أو بشكل أدق ، بالعلاقة مع ذلك ، نستطيع أن نرى فيهما ، بالرغم من تعارضهما الذي يبدو أحيانا عميقا ، نسيجاً يمكن ، إذا سير اجتماعيا وايديولوجيا حتى النهاية المنطقية الحازمة للمسألة ، أن يتحول الى تآلف أو تركيب جدلي جديد يكتسب صيغته عبر المنهج الجدلي المادي التاريخي والتراثي في موقفه من التراث العربي .

٢ - لقد رأينا فيما سبق وبصيغة مشددة ، أن نمو طبقة بورجوازية في الوطن العربي قد أخذ يعلن عن نفسه بشيء من الوضوح في وقت (أواخر القرن التاسع عشر) كانت فيه البورجوازيات الأوروبية آخذة في الصعود والانتقال الى مرحلتها القصوى ، الامبريالية .

هذا المعطى التاريخي ، موضوعا في علائقه العميقة مع بلوغ القوى الاقطاعية في الداخل وتأثرها الأكثر تخلفا ، قاد الى زعزعة تماسك تلك الطبقة الطبقي والقومي والايديولوجي والاخلاقي . وكان طبيعيا وذا أهمية خاصة أن تبرز في اطار ذلك الواقع امكانات متعددة المناحي للتعبير الفكري عنه . ومن هنا نذكر لماذا الح ذلك الفريقان على موقفيهما من التراث والتاريخ العربي :

أحدهما ينادي بضرورة القيام بأصلاح ديني في مجتمع تحولت فيه الرؤى الدينية المزمطة الوثوقية ، على نحو مذهل ، الى مكرس فعال لعلاقات اجتماعية اقطاعية مستنفدة كل أفق يحتوي عناصر التقدم . ها هنا يبدو واردا ومشروعا أن تبرز الدعوة الى اصلاح ديني طريقا ممكنا لتفتيت ، أو على الأقل ، لكسر شوكة تلك الرؤى بالحد الأدنى . ولو انكفأنا قليلا الى

الوراء باتجاه الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر (١٤٨٤ — ١٥٤٦) في الشطر الاول من حياته وكالفن (١٥٠٩ — ١٥٦٤) ، لاتيح لنا استقصاء الاثار الاولى العاصفة التي اثارها ذلك الإصلاح في وجه المجتمع الاقطاعي الاوروبي بايديولوجيته الكنسية المعادية اصلا للتقدم . ذلك الإصلاح كان ضروريا باعتبار انه مهد ، بصيغة دينية ومن داخل الدين ، للتحويل الايديولوجي البورجوازي — ومن خلفه بالطبع الثورة الاجتماعية — ، ذلك التحول الذي تصدى في بادىء الامر بأشكال غير مفصح عنها تماما لتلك الأيديولوجية ، والذي طرح نفسه من ثم بديلا اوليا لها .

فالجدير بالاهتمام في ذلك الامر هو ان هذا الإصلاح الديني ، الذي اطلع على أبعاده العامة جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ — ١٨٩٧) وسماه بـ « الحركة الدينية » (١) ، لم يتوقف تأثيره في ظروف أوروبا عند حدوده ، بل كان تمهيدا ضروريا لتحول نوعي عميق حدث لاحقا في الحياة الفكرية ، تحول حمل في احشائه معالم الفكر المادي العقلاني العلماني .

ومع الإشارة الى أن « المقارنة » بين الحركة الدينية الاوروبية التنويرية والآخرى الافغانية ، يدخلنا في مواقع الانتقائية واللاتاريخية ، فاننا نظل قادرين على التأكيد بأن الحركة الثانية « الافغانية » المنطلقة من نزعة « تجديدية دينية » ، كنا اتينا عليها سابقا ، لم تشكل حتى تمهيدا لتحول فكري مادي جديد . بل أكثر من ذلك ، انها فشلت وقمعت من قبل المنظرين الايديولوجيين آنذاك . وهذا مفهوم بذاته ، اذ انها برزت بصفاتها المثلة الفكرية للجنح الديني الليبرالي المستنير في اطار البورجوازية **الهيجية** .

ولقد وجدت تلك الحركة استمرارا منطقيا لها على يد بعض المصلحين المستنيرين ، وفي طليعتهم محمد عبده وتلميذه « رشيد رضا » . أما في المرحلة المعاصرة فاننا نجد في خالد محمد خالد تعبيرا متقدما عنها . وقد نستطيع القول بأن ممثلي هذه الحركة تمكنوا من طرح قضية التراث العربي — الاسلامي على نحو متقدم في اطار مرحلتهم . فأصحاب كل تلك الاسماء ، التي ذكرناها اخيرا ، اعتبروا « العقل » موازيا للايمان في اهميته ، ان لم يكن أكثر أهمية منه . بل ينبغي علينا ، كما يؤكد الافغاني ، أن نرفض محاولة أولئك الذين يحملون « نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا الى طلب مجد أو تخلص من ذل » (٢) .

بطبيعة الحال ، ينبغي ان نأخذ بعين الاعتبار أن الافغاني طرح افكاره تلك في وقت كان يؤكد فيه من قبل معظم الاوساط عموما على ضرورة استنفاد علوم ومكتسبات أوروبا الغربية .

والامر الذي يدعو الى التفكير العميق ، هو أن الافغاني في كل مواقفه تلك كان ذا أفق اجتماعي تقدمي مفصح عنه بوضوح . فهو لم يبق في نطاق

١ — انظر : عبد القادر مغربي — جمال الدين الافغاني ، في سلسلة اقرا ، الطبعة الثانية ،

ص ٩٧ — ١٠٢ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ١٠٢ .

التأكيد على العقل ، وعلى عقلنة الدين ، معتمدا في ذلك على عنصري « التأويل » و « الاجتهاد » العقلين اللذين أشار اليهما الاسلام بصيغ متعددة ، بل أخضع ، عبر ذلك ، الجانب الاجتماعي من هذا الاخير لعملية تأويل واجتهاد اجتماعي ادت ، عمليا ، الى اكثر المواقع الاجتماعية الطبقية تقدمية في عصره وحتى الان . اي الى الدعوة الى الاشتراكية . (١)

ان « التاريخ » الاسلامي خضع على يد الافغاني لعملية سبر واستقصاء فيها كثير من التفهم ، وأريد ان اقول ، الجدلي لـ « واقعه » المعاصر ولذلك التاريخ في تناقضاته ومظاهره المختلفة والمتصارعة . المهم في ذلك هو ان « الواقع المعاصر » لم يكن غائبا في تلك الرؤية التراثية ، وإنما كان حاضرا حضورا عميقا في سياق مرحلة الافغاني .

والامر نفسه ينسحب على محمد عبده فيما يتعلق بقضية « العقل » . فمحمد عبده احاط ذلك الاخير بجل اهتمامه . فهو يرى ان القرآن « .. امر .. بالنظر واستعمال العقل .. ونهانا عن التقليد » (٢) . وفي الحقيقة ان هذا الاهتمام بالعقل وبالتركيز عليه ، قاد محمد عبده الى ان يقوم بعملية تأويل واسعة النطاق لمجموعة من الامور الواردة في القرآن ، وذلك في محاولة منه من أجل عقلنة التصور الديني للملائكة ، ولسجود الملائكة واقتلاع ابليس عنه ، ولمعصية آدم ، ولخلق عيسى ، وللجن ، ولإعادة الخلق في آية (كذلك يحيي الله الموتى) ، والنفثات في العقد ، وطير الابابيل وحجارة السجيل (٣) .

وفي الوقت الذي قام فيه محمد عبده بذلك التأويل ، فإنه رفض جزءا كبيرا من التراث العربي - الاسلامي ، القائم على المعجزة ونفي السببية في الاحداث الاجتماعية والطبيعية . و « السحر » ، الذي ورد ذكره في القرآن في صيغة التأكيد على وجوده ، ينكره محمد عبده اشد الإنكار ، وذلك من خلال التمييز بين ما يعتقد الناس به ويورده القرآن في قصصه من طرف ، وبين ما يأتي القرآن عليه باعتباره الحقيقة من طرف آخر .

ان ذلك الواقع ، واقع التأكيد على ان العقل والعلم متحدان دائما بالدين ، وعلى عدم خضوع العقل او العلم للدين احيانا (وهذه العملية جسدت في الحقيقة طموح محمد عبده في ممارسة « الاختيار التراثي » العقلاني ، (هذا « الاختيار » الذي علينا ان نأتي عليه مفصلا في مكان لاحق من هذا الكتاب) جعله ، اي محمد عبده ، يرفض كتب المتأخرين من المسلمين - هذه الكتب التي كثفت في الحقيقة احط اشكال الايديولوجية الاقطاعية في التاريخ العربي

١ - لقد كتب الافغاني الكلمات التالية ذات الدلالة الكبيرة : « وهكذا دعوى الاشتراكية وان قل نصراؤها اليوم فلا بد أن تسود في العالم .. » . اذ « ما اقعد الهمم عن النهوض الا لولئك المترفون ... اولئك صاروا في اعناق المسلمين سلاسل واغلالا » . استشهد مأخوذ عن مجلة الطليعة القاهرية ، نوفمبر ١٩٧٤ ، ص ٢٩ .

٢ - رسالة الوحيد للامام محمد عبده ، مكتبة الثقافة العربية ، بدون تاريخ ، ص ٢٣ .
٣ - انظر هذه المسائل في : تفسير القرآن المسمى بتفسير المنار للامام محمد عبده .

— ويدعو الى احياء الجانب « الاصيل » من التراث والتاريخ العربي . فنجده يشرح مثلاً ، ضمن هذا الاتجاه ، كتاب البصائر النصرانية في علم المنطق .
لقد رفض محمد عبده اذن السلفية النصية المتبلدة بكثير من الوضوح ، وان كان بقليل من الحزم . وهذا ما نجده في تأكيده : ان صوتي « ارتفع ... بالدعوة الى امرين عظيمين :

الاول تحرير الفكر من قيد التقليد ... وقد خالفت في الدعوة اليه راي الفئتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الامة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم . اما الامر الثاني فهو اصلاح اللغة العربية ... وهناك امر اخر كنت من دعائه ... وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه ، والظلم قابض على صولجانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له « (١) .

ان موقف محمد عبده هذا المتميز — في اطار الاصلاح — بحزم عقلاني ليبرالي تجاه السلفيين الرجعيين المنبلدين ، سمح له ان يدعو الى احياء التراث العربي الاسلامي والانساني « الاصيل » ، دون ان يجد حرجا في الدعوة الى تمثل الحضارة الاوروبية ، ودون ان يشكل له ذلك مركب نقص . فلو « صلح حال التعليم في الازهر لهب المسلمون الى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك في اول نشأتهم ، فأحيوا ما امانه الزمان من علوم الهند ، واليونان . فلا يجدون امامهم الا اوربا وعلومها الحية ، ويفهمونها على انها خير عون على تكميل مدنيتهن فيتعارفون ولا يتناكرون » (٢) .

لقد اراد محمد عبده من ذلك ان يحل اشكالية العلاقة بين « الاصاله » و « المعاصرة » . فالعودة الى الاصول الاولى ، أي « فهم الدين على طريقة سلف الامة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفها الى ينابيعها الاولى » (٣) ، تشكل بالنسبة اليه الشرط الاولى لتحقيق الاصاله . اما هذه الاخيرة فانها تكتسب ابعادها العصرية من خلال مزاجتها بـ « اوربا وعلومها الحية » (٤) .

١ — تاريخ الامام محمد عبده ، جزء ١ ص ١١-١٢ .

٢ — نفس المصادر السابق ، ص ٥٤٢ .

٣ — نفس المصدر السابق ، ص ١١ .

٤ — لقد تأثر محمد عبده بشكل عميق بالافكار التجديدية التي طرحها رافع الطهطاوي بعد عودته من اوربا الى مصر . وكان من اهداف هذا الاخر تطوير « الازهر » على نحو يوحد بين القديم « الاصيل » والجديد « العصري » المتجسد في العلوم الغربية . اما محمد عبده فقد عمل على تحقيق ذلك الهدف . واذا لم يستطع تحقيقه ، فانه اثار المسألة بشكل واسع واثار الى الحلول . (انظر حول ذلك : محمد عبدالله ماضي — في مهرجان رفاعه رافع الطهطاوي ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٠٤ — ١٠٥ .

والحقيقة ، ان تلك المحاولة تحتوي في طياتها مفارقة فكرية نظريسة واجتماعية وتراثية .

ووجه المفارقة هنا في عدم معاينة محمد عبده لـ « الواقع الراهن » . فهو قد ضحى بهذا الواقع ، معتقدا أنه قد أنقذه من خلال تبنيه الـ « هذا الحد أو ذاك للحضارة الأوروبية العلمية الحديثة » . الا أنه لم يدرك أن تبني هذه الحضارة ومزاوجتها بالدين « الاصلي » ، يمكن أن يقود الى حصيللة متماسكة منطقيا واجتماعيا وتراثيا . فقط اذا كان ذلك التبني منطلقا من متطلبات **الواقع العربي الراهن** في سياقه وتوجهه التاريخي التقدمي . وتبني هذا الواقع يعني بدوره اولا وأخيرا أن نأخذ بمعطياته وأبعاده وآفاقه في سياقه ذلك . وبذلك فان حوارنا التراثي مع التاريخ العربي - الاسلامي نفسه ، الديني والسياسي والفلسفي من طرف ، ومع الحضارة الأوروبية من طرف آخر ، يكتسب ، انطلاقا من معطيات ذلك الواقع ، طابعا جدليا تراثيا **مسياسا** ، هذا الطابع الذي يكمن قوته ، في حقيقة الامر ، في أنه يتحدر من مرتسم ذلك الواقع (١) .

٣ - والامر الذي يدعو الى التفكير العميق هو تلك المحاولات المعاصرة التي تؤكد على ضرورة التجديد في رؤية التراث العربي الديني ، وتشكل بالتالي استمرارا منطقيا وتراثيا لـ « الحركة التجديدية الدينية » الإصلاحية التي طرحها الأنغائي . فهي تعمل ، تحت ضغط موجبات واحتياجات العصر الراهن ، على الاجابة عن قضية التراث والمعاصرة على نحو أكثر الحاحا ومرونة في الفهم الديني . ففي بحث معنون بـ « نحو ثورة في الفكر الديني » ، يحاول محمد النويهي أن يصوغ وجهة نظر متماسكة في إطار التصور الديني ، كما على أصعدة أخرى ، على حد سواء . فردا على رئيس لجنة الافتاء في قوله : « والكتاب شرع التشريع الذي يكفل حياة الناس حتى تقوم الساعة » ، لا لامة واحدة ولا لزمان واحد ، ويقول سبحانه وتعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، يكتب النويهي : « اذا كان الحديث عن « الحياة » لا عن العقيدة

١ - من الجدير بالذكر ان الامام محمد عبده قد مارس تأثيرا كبيرا على مجموعة من المصلحين والمفكرين في أنحاء متعددة من الوطن العربي ، في طليعهم اثنان ، رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس . فهذا الآخر حاول القيام في الجزائر بما حاوله محمد عبده ، ولكن محاولته هذه لم تكتسب ابعادا عميقة كتلك التي حققها « الاسفاه » . لقد كتب ابن باديس بانه أعلن وما يزال يعلن « باننا شعب من اشد الواجبات علينا ... الاحتفاظ بما في الماضي من نفع ومدنية ، وعدم الزهد فيما في الحاضر من خير ومدنيات » . (مأخوذ من : عمر بن قنية - عبد الحميد بن باديس رجل الإصلاح والتربية ، الجزائر ١٩٧٤) . ان تلك الكلمات الباديسية تشير بوضوح ، وان كان بشيء من عدم التماسك وضبط الموقف ، الى مزوجة التراث بمكتسبات الحضارة الغربية ، ولكن ليس بشكل حازم من خلال الواقع « الراهن » . ومع ذلك فان بن باديس كان يمثل في جنبه القوة الأكثر تقدما وعصرية في مجموع المجالات الفكرية .

وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فان القرآن . . لم يشرع الا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة ، هي أمة العرب ، في زمن واحد ، هو زمن الرسول عليه السلام . . فان الكتاب المعنى في قوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ليس القرآن ، بل هو اللوح المحفوظ . . . واللوح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده بل يتضمن كل مخلوقات الله واقدارها وآجالها وارزاقها . وقوله تعالى ان القرآن « في لوح محفوظ » (الآيتان الاخيرتان من سورة البروج) لا يعني ان القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ « (١) .

وفي مناقشته لاحد الكتاب اذ يقول : « ما انزل الله من آيات بينات في كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة في الحياة الدنيا او الآخرة (ما فرطنا في الكتاب من شيء) . . وفي الكتاب الكريم جواب على كل سؤال (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) ، يكتب النويهي : « قوله على سبيل الاقتباس » كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة . يحرف آية لا تتحدث عن القرآن بل عن كتاب الاعمال الذي سيوضع يوم القيامة في يد كل امرئ مسجلاً أعماله في الحياة الدنيا . . . » (٢) .

ان هذا التأويل الطريف للقرآن في جملته ، ذلك الذي نجد جذوره البعيدة القوية في المراحل الاولى للتقدم العربي الحضاري الوسيط (المعتزلة على وجه الخصوص) ، يلتحم هنا من حيث الاساس بموقف سياسي اجتماعي ، يمكن ، اذا سار به المرء من منظور الجدلية المادية التاريخية والتراثية حتى نهايته المنطقية الحازمة ، وأخذاً بالطبع بعين الاعتبار آفاق التقدم في الوطن العربي الراهن ، ان يشير ، ولو بمصطلحات غير مسببة الى ضرورة الاخذ بالتحويل الاشتراكي في هذا الوطن العربي . (٣)

انطلاقاً من هذا الموقف ، يعمل النويهي جاهدًا على مزاجاة الاصالـة (التي هي في رايه دين منفتح في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية دون أن يكون كذلك في المسائل الفلسفية والعقيدية) بمقنضيات الواقع العربي الراهن . لا شك ان النويهي جاد كل الجد في محاولته تلك ، وهو

١ - محمد النويهي : نحو ثورة في الفكر الديني ، في . . مجلة الاداب - العدد الخامس - ايار ١٩٧٠ ، بيروت ص ٢٩ .

٢ - نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٣ - ان الظاهرة التي يجسدها محمد النويهي وغيره لم تستطع بعد ان تخلق أساساً مبنياً لها في اوساط المؤمنين ، ذلك لان النزعة السلفية الدينية الوثوقية والرجعية سياسياً ما زالت ، من حيث الاساس ، حائزة على مكان كبير ضمن تلك الاوساط . اما السبب في ذلك فيعود ، بالإضافة الى قوة التقليد ، الى خلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمثل سوطاً في أيدي الاقطاع والبورجوازية الاقطاعية . فلا تلويل ولا اجتهاد ، والا فالسوط يتكلم . هذا الوضع نواجهه على لسان احد الفاضلين عليه العاجزين تجاهه : « ولا أجد قوة على الارض - أو في نفسي - تمنعني ان افهم القرآن بما اصطلح به الناس ، ولكني لا اجزؤ على التفسير أو التأويل ، فلا اهل له ولا هو ممكن وسط هذا الجو الخائف » (يحى الرخاوي في تعليق حول غربة الاسلام ، الاهرام ٧-٣-١٩٧٥) .

يسجل في ذلك خطوة متقدمة في اطار الفهم الديني المعاصر . بيد انه فسي
تميزه بين الوجه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والوجه الفلسفي ، او
كما يعبر هو ، بين « الحياة » و « العقيدة » ، حيث نخضع الاولى لقواعد
التقدم والتطور الانساني ، بينما تعتبر الثانية فوق تلك القواعد ، ثابتة
ومطلقة ، انه في تمييزه هذا يغض النظر عن انه قد خرق مبدأ اساسيا من
مبادئ التماسك المنطقي الفكري التي تطرحها ، بصيغ متعددة ، علوم المنطق
والنفس والاجتماع والاخلاق وغيرها . ان وضع « الحياة » في تيار التحول
والتطور ، و « العقيدة » في منأى عن هذا التيار ، ثم مزاجية هذين الطرفين
ببعضهما ، يعني **اقحام** « الحياة » هذه في « عقيدة » ثابتة اقحاما تعسفيا
مصطنعا ، وكأن تلك الحياة في ثغرها وتدفقها مجردة من العقيدة (١) .
ولكن اية عقيدة هذه ، تلك التي تتواجد مع حياة لم تنتجها ، او اية
حياة هذه في أي زمان ، تلك التي عليها ان تقحم نفسها في اطار تلك العقيدة !
الا يدعونا هذا الى تذكر :

١ - سرير بروست ، قاطع الطرق (كما ورد في الاسطورة اليونانية) ،
الذي توجب عليه ان يقطع بعضا من رجل ورؤوس ضحاياه البائسين ، لكي
تتطابق اجسامهم مع طول السيرير ذاك الذي اعده لهم .
٢ - اولئك المفكرين والمثقفين الذين دعوا الى اخذ الصناعة الاوروبية
الآلية والعلم الطبيعي الموازي لها . وذلك بهدف مزاجتهما بفكر غيبي روحاني
اسلامي (عربي) (٢) . ان لمناقشتنا هنا لوجهة نظر النوبيي ، بعدما
نظريا ايديولوجيا قبل ان يكون بعدا اجتماعيا وسياسيا . ففي الواقع **العياني**
يجد المرء نفسه مدعوا بالحاح الى ان يأخذ من هذا الواقع موقفا مسيسا ،
موقفا يمتنع بتقصده عن القفز فوق الظل . وبما ان ذلك الواقع ما تزال
تحدد ابعاده ، من حيث **الاساس ، الجماهير العربية المؤمنة** ، يصبح لزاما
على المفكرين والمثقفين ذوي الافق العلمي الثوري ان يأخذوا بعين الاعتبار
الدقيق : هذه الجماهير العربية المؤمنة تقرض نفسها **موضوعيا** وفي مرحلة
انسداد آفاق التقدم في نطاق العلاقات الاجتماعية القائمة ، بصفتها أداة
وهدف التحويل الاجتماعي التقدمي . فضمها الى تيار الثورة باعتبارها يغطي
قانونا مبدئيا من قوانين هذه الثورة ، لا يمكن ان ينطلق **بالنسبة اليها** ، ضمن

١ - في بحث بعنوان « الدين وازمة التطور الحضاري » قدم الى ندوة « ازمة التطور
الحضاري في الوطن العربي » في الكويت ٢-٩ مارس ١٩٧٤ ، يلح النوبيي مجددا على
الاخذ بواقع ذلك التناقض بين العقيدة ودنيا المعاش ، معتبرا اياه حلا للازمة المستحكمة
في الوطن العربي المعاصر . فهو يكتب هنالك مشددا : « او قل بعبارة اكثر صراحة :
ان هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو ان نقنع الناس بوجود الاخذ بالنظرة العلمانية
الخالصة في كل ما يختص بامور معاشهم ودنياهم ، وهي لن تفلح في هذا الا اذا اقنعتم
بأن الاسلام - دين كثرتهم - فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ، خط التشديد مني ط .
تيزيني . لا يتناقض مع النظرة العلمانية - بل ليس من المفالة ان تقرر ان موقفه من امور
دنيانا هو موقف علماني صرف » .

٢ - سوف نشهد لاحقا هذه الظاهرة الطريفة والمعقدة لدى زكي نجيب محمود بصفته ممثلا
للزعة التليفية ، الثنائية ، في سياقها العلماني الليبرالي .

مواصفات الواقع العربي المعاصر ، من رفض ايمانها الديني ، وانما من تبنيء هذا الايمان ، بأشكال غير محددة سلفا وانما تلك التي تطرحها الظروف المحسوسة التاريخية وتثبت نجاعتها ، مع أهداف وآفاق العمل السياسي والاجتماعي الراهن . ان هذا يعني ، بمزيد من الوضوح والدقة :

١ - الانطلاق من **قائيل** ذلك الايمان على نحو **بيرر** ، ولا نقول ، يعقلن ، العمل من أجل تلك الاهداف بآفاقها العملية أولا والنظرية ثانيا . والجدير بالذكر ان هذا الاتجاه التأويلي وجد في الحقيقة وعلى كل حال في مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي ، بل والح عليه الدين الاسلامي نفسه في بعض نصوص القرآن والسنة المحمدية ، وان كان ذلك في الحدود التي يراها هو كعقيدة لاهوتية . ولا شك ان عملية التأويل تلك يمكن تحقيقها على نحو فعلي دقيق اذا اخذنا بعين الاعتبار العميق مسألة « الاختيار التراثي » . وعلى كل حال علينا ان نتصدى لهذه المسألة لاحقا (في القسم الثاني) ، مانحين اياها اهمية مبدئية جلى في نطاق نظرية التراث المقترحة هنا .

ب - التركيز على تكوين اتجاه شامل يعمل على اقناع المؤمنين بـ **الاعتقاد الديني** ليس من شأنه بالضرورة ان يتجسد في السلوك السياسي الاجتماعي الذي يقوم به ، بحيث ينحصر هذا الاعتقاد في نطاق العلاقة المجردة بين « الفرد » و « الله » ، بينما يلتقي الجميع على أهداف وآفاق ذلك العمل السياسي الاجتماعي الراهن ، او كما يقال ، على أن الدين لله والوطن للجميع . ولا شك في ان محاولة علي عبد الرازق في « الاسلام وأصول الحكم » وما يلتقي معها من محاولات سابقة ولاحقة ، تسهم اسهاما كبيرا في صياغة ذلك الاتجاه وفي كسب المؤمنين الى جانبه . ومن الهام جدا القول هنا بأن تحقيق ذلك لن يتم بمعزل عن الكفاح من أجل تغيير ظروف أولئك المؤمنين الكادحين تغيرا اجتماعيا واقتصاديا وعلميا ثوريا .

هكذا نكتشف ان النظر الى الواقع العربي الراهن في سياقه التقدمي ، يشترط الاقرار باحتوائه تناقضا ذا ملامح محددة بينه وبين المبادئ أو العقيدة الدينية ، حسب تسمية النويهي . وانه لمن البين أن مثل هذا الاقرار والعمل في حدوده ، يقتربان بأشكال بسيطة وغير حازمة من الطرح الليبرالي الثوري الذي كان على الطبقة البورجوازية الأوروبية في مرحلة صعودها التقدمي أن تقدمه بخصوص العلاقة بين الدين والدولة ، أو ما سمي آنذاك بـ **علمانية الدولة** .

وبطبيعة الحال ، فان رؤية أكثر من نقدية ، أي رؤية جدلية مادية تاريخية وتراثية ، لا ترى في ذلك التناقض أمرا **مطلقا نهائيا** ، بقدر ما ترى فيه تعبيرا ايدولوجيا طبقيا عن **واحدة** من مراحل التاريخ العربي المتعددة (١) .

١ - مما لا شك فيه هنا ان الاقرار بوجود او بإمكانية وجود ذلك التناقض ، لا يعني ولا بشكل من الاشكال ان يكون « الحزب الثوري » نفسه ، الذي عليه في حقيقة الامر ان يكشف هذا التناقض ويضبطه في اطار علاقة جدلية مع استراتيجيته ، مسرها تمارس عليه الاطراف المختلفة فكريا ادوارا مختلفة ، بحيث تكون الحصيلة حزبا سمته الاولى عدم التجانس وعدم الوحدة الفكرية ، أي حزبا غير متمتع بشروط « الثورية » .
انظر حول ذلك كتبنا (روجيه غارودي بعد «الصمت» - بيروت ، دار ابن خلدون ١٩٧٥) .

٤ - من كل ذلك تبرز الضرورة القصوى لرؤية الاشكالية المستحكمة بالعلاقة بين الواقع والفكر في الوطن العربي رؤية مادية جدلية ، وليس رؤية ذاتية تعسفية كالتي سادت مثلاً عقول معظم المثقفين الفرنسيين الماديين الذين مهدوا للثورة الفرنسية البورجوازية ١٧٨٩ ورافقوها . فلقد بحث هؤلاء عن جذور الدين في خديعة اختلقها رجال الدين للجماهير جاعلين منها مخدراً لهم ، ولم يستطيعوا اكتشاف هذه الجذور في التاريخ التحتي لتلك الجماهير . وهذا العجز في فرنسا يتحدر من جملة من العوامل المتعلقة بآفاق التقدم الاجتماعي والنظري فيها . ومع ذلك فقد حققت فرنسا آنذاك ، في ظل العلاقات البورجوازية المتنامية ، مطلب الفصل بين الدين والدولة فصلاً علمانياً ، بينما ظلت هذه المسألة في الوطن العربي دون حل ، وذلك بسبب فشل ثورة بورجوازية فيه . ولذلك فحين تبرز فيه دعوة لتجاوز الدين عموماً في المرحلة المعاصرة ، فإنها تمثل في الحقيقة موقفاً لا تاريخياً مبتذلاً يكتسب أحياناً صيغة الدفاع عن الفكر العلمي والتقدم الاجتماعي في الوطن العربي (١) . . ان تحقيق الفصل بين الدين والدولة يمثل خطوة أولى على طريق الثورة الفكرية في نطاق الثورة العربية الاشتراكية . ولكن هذا الفصل لم يعد يتحرك على أساس الفهم البورجوازي له ، وإنما يرتبط بآفاق تلك الثورة . انه يخضع بذلك لموقف ميسس واضح المعالم والآفاق . هذا كله يعني ضرورة النظر الى الدين في سياقه التاريخي الاجتماعي العياني في الوطن العربي .

واذا كان الامر كذلك ، فان محاولة محمد النويهي المشار اليها سابقاً ، يمكن ، حسب المصطلح اللغوي السياسي ، ان تشكل حلقة متقدمة من تكتيك فكري سياسي ، ولكنها لا يمكن ان تكون ، في نظر المفكرين الثوريين على الاقل ، استراتيجية شمولية .

وهكذا تنظر المزاوجة ، وان كانت بطريقة كاثوليكية ، بين تراث ثابت وحياة متجددة ، امراً غير وارد وغير مشروع ضمن رؤية فكرية ثورية متماسكة . وذلك لان اللحظة المعاصرة او الواقع المعاصر في سياقه التقدمي الصاعد هو

١ - مثل هذا الموقف نلمسه حالياً في مجموعة مما ينشره اصحاب « اليسار الجديد » واولئك الذين يؤرقهم القلق للوصول الى وطن عربي تطفئ فيه « عقلية متطورة منطقية » ، ذلك لانه « قد طغت العقلية الخرافية بشكل احباطي للفكر العربي لمدة أربع عشرة قرناً » (مصطفى النهري : محنة العقل البدع - الدار البيضاء ١٩٧٣ ، ص ٧٧) . ولان هذا الكتاب يأخذ موقفاً لا تاريخياً من الاسلام عموماً ، يسخر ، بكثير من الخفة والجهل التاريخي ، من القول بان يكون هنالك ايجابيات للاسلام في مراحل نشوئه الاولى ، على الاقل (انظر : ص ٧٠ - ٧١ من نفس الكتاب) .

الذي يحدد في كل الأحوال ما ينبغي تبنيه وما ينبغي رفضه . وهو ، أي الواقع المشار إليه ، يشكل بسبب ذلك بؤرة « الأصالة » (١) ، التي تتجمع فيها كل الروافد والتأثيرات (بما فيها التراثية نفسها) لتتحول الى بنية واحدة منجانسة ومنسجمة ، وهو الذي يحدد بالتالي أبعاد ومضامين واتجاهات الأصالة على نحو ينسجم مع مقتضياته واحتياجاته هو نفسه . وسوف نعود الى هذه المسألة بمزيد من التفصيل في القسم الثاني من هذه « المقدمة » ، وذلك حينما يتحتم علينا طرح السؤال التالي : عبر أي منظور منهجي نستطيع ، على نحو علمي دقيق ، فهم وتقويم التراث العربي الفكري (والحضاري العام) ؟ ونحن لا نرغب في استنطاق الأمور حينما نرى الآن (وسوف يتوجب علينا لاحقا البرهان على ذلك) بأن هذا المنظار يكتسب حقيقته ومشروعيته أولا وأخيرا من الواقع العربي المعاصر نفسه بأبعاده الحقيقية وآفاقه المستقبلية المرسومة خطوطها انطلاقا منه نفسه أولا ، ومن علائقه مع الواقع العالمي التقدمي ثانيا . وسوف يستبين لنا ان ذلك الواقع خضع لعملية تصديق من الداخل ابان مرحلة التحول البورجوازي الاقطاعي الهجين ، التي جعلته ، لهذا السبب ، غير قادر على الانطلاق الى مستقبل تقدمي الا في إطار واحد ، هو إطار الثورة الاشتراكية والوحدية .

و « المعاصرة » كذلك لم تعد تعني التوجه الى أوروبا بمنجزاتها الصناعية والعلمية ، وانما أصبحت في ذلك المنظار القدرة الفعلية على استخدام الرؤية الأكثر علمية وثورية في تقصي الواقع العربي المعاصر في وضعه وفي آفاق تقدمه تقصيا لا يتوقف عند النقد ، بل يطرح التجاوز الجدلي الثوري له من خلال اكتشاف البديل الجديد والعمل على ابداعه عبر نشاط سياسي علمي متأخ بصورة عميقة مع تمثل وفهم الاشكالات والعوامل والكوابح الموضوعية التي ترافق ذلك .

ان هذا ، بمجمله ، يفتح أعيننا على جانب من تلك « الحركة الدينية الاصلاحية » يمكن أن يكون رئيسيا في بنيتها الايديولوجية الدينية العامة ، وهو كونها « تلفيقية » ، « توفيقية » . وبالرغم من أننا قد أفردنا لاحقا فصلا خاصا بـ « التلفيقية » التراثية ، فان التعرض لذلك الجانب في تلك الحركة لا بد منه هنا . أي في سياق البحث فيها كظاهرة تحتوي من عناصر الدعوة الى التحديث والعصرنة ما يسمح لنا بادراجها ، بأنحاء متعددة ، تحت إطار « نزعة المعاصرة » الخاص بـ « النزعة التلفيقية » . أما مرد ذلك فانه يعود ، في ما نرى ، الى أن اصحابها لم تتوفر لديهم لحظة **القصد والوعي** بكونهم انتقائيين ، اذ انهم انطلقوا من الاعتقاد بأنهم متجانسون ومنسجمون في مواقفهم التراثية كل التجانس وكل الانسجام .

اما الخلفية العميقة لتلك المواقف ، فانها تنطلق من المبدأ الديني والفلسفي الخاص بـ « وحدة الحقيقتين » ، الدينية (الشريعة) والفلسفية (الحكمة) هذا المبدأ الذي نكتشف بعض جذوره — بغض النظر عن المراحل السابقة على

الإسلام — في القرآن نفسه . وقد اعتقد وما يزال يعتقد جمهور من المؤمنين و « الأصوليين » و « الكلاميين » والفلاسفة الإسلاميين أن الأخذ بذلك المبدأ والدفاع عنه لا يخرج عن قواعد التماسك المنطقي والفلسفي الوجودي (الانطولوجي) ، وليس له ، بالتالي أية علاقة بموقف تلفيقي تعسفي .

وفي رأينا أن ذلك المبدأ الخطير ، الذي انبثق من المجابهة الايديولوجية النظرية بين الجبريين والقدرين حتى في أيام « الرسول » ، يمثل في صيغته البسيطة المنطلقة من وحدة « الحقيقتين » — هذا فضلا عن صيغته المتقدمة التي قال بها بشكل أو بآخر بعض المعتزلة ومفكرون وفلاسفة آخرون أمثال أبي بكر الرازي وابن طفيل وابن رشد والمنطلقة من ترجيح العقل على الشريعة في حال تعارضهما — أمرا ذا شأن كبير على صعيد الدفاع عن الفكر الفلسفي العقلاني واكسابه حدا ضروريا من المشروعية التاريخية والنظرية، وذلك في ظروف كان الدين في تصورات النصبة الوثوقية يتحول أكثر فأكثر واشمل فأشمل الى الترسانة الايديولوجية لعلاقات اقطاعية آخذة في الاتساع واكتساب الهيمنة الكاملة على المجتمع العربي .

والجدير بالذكر أن ذلك المبدأ التلفيقي اصطدم في المرحلة الاولى من نشوئه بمجموعة من الكوابح انطلقت من تأويل بعض النصوص القرآنية لصالح الحقيقة الواحدة ، أي الاعتقاد ، مثل : « فان حاجوك فقل : اسلمت وجهي لله ومن تبعني . . . » (١) : و « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل » . ولكن في مراحل لاحقة وفي إطار الصراع بين الاقطاع والارهاصات الرأسمالية التجارية تبرز تلك الصيغة المتقدمة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة . الا انها تجهض ليحل محلها موقف جديد نسبيا يقوم على رفض التفكير العقلي الفلسفي عموما . فهنا اصبح الحديث عن « تلفيقية » تجمع بين حقيقتين غير وارد لا على صعيد المجتمع ولا على صعيد الفكر . على هذا النحو يبدو أن مسألة « الحقيقتين » اتخذت مسارا معقدا : اولا ومع نشوء الإسلام ، رفض لممارسة الحجاج والجدل العقلي في أمور العقيدة ، ولكن رغم ذلك نشوء بذور أولى للقول بكتنا الحقيقتين ، التسليم الايماني والمناقشة العقلية . ثانيا ، تعاظم الصراع بين الاتجاهين وبروز الصيغة المتقدمة التي أشرنا اليها . ثالثا عودة الى الحقيقة « الواحدة » عودة نصية وثوقية متمثلة بشكل خاص بمجموعة من الآراء السلفية التي قدمها أمثال عبد الرحمن بن الجوزي (٢) وابن تيمية (٣) والدميري (٤) .

١ - سورة آل عمران ، آية ٢٠ - مدنية .

٢ - في كتابه « تلبيس ابليس » ، وقد مات ٥٩٦ هـ .

٣ - في كتابه « العبودية » ، وقد مات ٥٧٢٨ هـ .

٤ - في كتابه « حياة الحيوان » ، وقد مات ٨٨٠ هـ .

والجدير بالذكر ان ذلك المسار تطابق ، من حيث الاساس ، مع المسار الاجتماعي الذي كنا قد فصلنا فيه بعض التفاصيل (١) .

اما في المراحل الحديثة والمعاصرة من وجود العالم العربي ، فان الاخذ بمبدأ « الحقيقتين » والدفاع عنه لم يعد يمثل افقا ايجابيا تقدما **لا بمعنى** ضيق ومحدود ونسبي الى حد كبير . ان ذلك يعود ، في الخط العام ، الى طبيعة الاطار الاجتماعي الطبقي والتاريخي والتراثي الذي احاط بظروف الاخذ بذلك المبدأ والدفاع عنه ، هذا الاطار الذي اتسم بعلاقات بورجوازية - اقطاعية هجينة تكونت في ظل التواطؤ الامبريالي - الاقطاعي في الوطن العربي .

والجدير بالاهتمام في هذا الواقع المركب المعقد ان انحسار الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة - العربية الوسيطة - كان نتاجا ضروريا لتحول الاقطاع الى مواقع الهيمنة الشاملة هناك . وبهذا المعنى كان الاقطاع « مستقبل » تلك الارهاصات . اي ان الخروج من الازمة التي استحكت ، على نحو حاد مع القرن الحادي عشر بتلك الارهاصات ، كان في حوزة الاقطاع .

ان ذلك الامر لا يمكن سحبه على الواقع العربي الحديث والمعاصر بدون الانزلاق في مواقع اللاتاريخية واللاتراثية ، اذ لم تتكون هنا ثورة بورجوازية حازمة ثم اجهضت من بعد ذلك ، وانما نشأت بدلا من ذلك حركة بورجوازية - اقطاعية هجينة في سياق التواطؤ التاريخي ونتيجة له ، ذلك الذي كنا قد تحدثنا عنه . ومعنى هذا اننا حين نطرح السؤال : ما هو « مستقبل » تلك الحركة ؟ ، فان الاجابة عنه لا يمكن ان تكون : العلاقات الاقطاعية او العلاقات الرأسمالية ، ذلك لان نشوء مثل تلك العلاقات لم يعد ممكنا على اساس التفرد بالهيمنة الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية لواحد من دينك النمطين الاجتماعيين .

١ - بالرغم من التباين القائم بين نمط العلاقات الاقطاعية الاوروبية والعربية الاسلامية ، وبالتالي بين الحياة العقلية هنا وهناك ، فانه ذو دلالة متميزة ان نشير الى ان مبدأ « الحقيقتين » الديني ظهر كذلك في اوروبا الاقطاعية ، كذلك ضمن مجموعة من الظروف المعقدة والصيغ المتشابهة . ففي القرن الثاني ومطلع القرن الثالث يتبلور اتجاه لرفض العقل والفكر الفلسفي مغطيا بذلك الاحتياجات الايديولوجية الدينية للمراحل المبكرة لنشوء الاقطاع . هذا الاتجاه يصوغه Tertulian في قوله : Credo quia absurdum est ، اي اني اعتقد لانه عبث . ها هنا لا مكان للعقل والعلم . اما في مرحلة لاحقة ، حيث تصبح العلاقات الاجتماعية مؤشرا شاملا للحياة الاوروبية وتاخذ في احضانها بعض الارهاصات البورجوازية تعلن عن نفسها ، فان ذلك الاتجاه يرغم على السقوط مفسحا المكان لاتجاه اخر يقدمه في القرن الثاني عشر Anselm Von Canterbury حينما يؤكد : Credo ut intelligam ، اي اني اعتقد لكي اعرف (انظر حول ذلك : H. Lindner - طريق تطور الفكر الفلسفي برلين ١٩٦٦ ، ص ١٢٢ ، ١٥٧) .

ان المستقبل «المنطقي» و «التاريخي» و «التراثي» التقدمي الممكن لتلك الحركة البورجوازية الاقطاعية ذات الافاق المسدودة . هــو أولا وأخيرا العلاقات الاشتراكية في نطاق مجتمع عربي موحد قوميا .

ان وضع المسألة على هذا النحو وفي هذا الحيز التاريخي والتراثي والاجتماعي ، يقتضي النظر الى « الحركة الدينية » الاصلاحية التجديدية بأساسها التلفيقي المنطلق من « وحدة الحقيقتين » ، من حيث هي ايضا حركة مسدودة الافاق المستقبلية . ذلك لانه مع الوصول الى اليقين العلمي والاجتماعي ، بأن « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » ، بما تحتويه من ثورة ثقافية فكرية ووحدة قومية ، هي البديل الوحيد والممكن للواقع العربي « الراهن » (١) ، نكون قد وصلنا ، ضمنا وبشكل ضروري ، الى أن تلك « الحركة » ومجموع الاشكال والاتجاهات اللاتاريخية واللاتراثية التي تتصدى على هذا النحو أو ذاك للتراث العربي ، قد غدت ، من حيث الاساس اي من حيث **الافاق** الثورية للواقع العربي المعاصر ، متجاوزة موضوعيا وذاتيا ، وبالتالي دون مستوى الطرح الضروري المطابق لطابع ذلك الواقع . وحتى نصل الى ذلك الهدف ، تظل الحركة الدينية المأتي عليها فوق قدرة على ممارسة دور كبير في التصدي للتراث العربي — الاسلامي على نحو يقلم بشكل ملحوظ من اظافر الرؤى التراثية السلفية المفرقة في وثوقيتها وتبلدها التاريخي والتراثي . ومن الضروري الإشارة الى أن الحديث يدور **هنا** حول مواقف تراثية دينية سلفية وثوقية أو تجديدية تليفقية وليس حول الدين نفسه (قرآن وسنة) .

أما الموقف (المنهج) الذي يمكنه أن يغطي القضية التراثية تغطية حقيقية غير مصطنعة أو مبتذلة ، فهو الجدلي المادي التراثي والتاريخي ، الذي يتوجب عليه على كل حال أن يحتل بجدارة علمية دقيقة مواقع المنهجيات والرؤى المنهجية اللاتاريخية واللاتراثية ، ومن ضمنها تلك التي انطلقت منها الحركة الدينية التجديدية التليفقية . وهذا ما سنتعرض له لاحقا .

★ ★ ★

أما الفريق الآخر ضمن المفكرين البورجوازيين المستنيرين وفي إطار « نزعة المعاصرة » ، فقد انطلق من مواقع أكثر جذرية ، ولنقل من مواقع أكثر طموحا و « عصرية » . وبالرغم من أننا أدرجنا الفريقين تحت إطار « نزعة المعاصرة » أو الحركة التجديدية الليبرالية ، فإنه يبقى ضروريا أن نتبين خطوط الاختلاف والتمايز بينهما .

لقد أشرنا سابقا الى أن الفريق الثاني طرح نفسه ، من حيث الأساس ، بصفته ممثلا جديدا وطموحا لـ « النزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي **العدمي** ، الذي انطلق من خارج الدين والتراث العربي — **الاسلامي** ، بل من الكفاح ضدهما .

والجدير بالذكر أن ممثلي هذه النزعة فهموا التراث الفكري العربي من حيث هو تراث الدين الاسلامي ، ولذلك فأنطلقهم من خارج هذا الدين كان يعني كذلك انطلقهم من خارج التراث العربي .

ان حركة « الإصلاح الديني » أو الحركة الدينية التجديدية ، التي اتينا عليها والتي أقام بنيانها الاساسي جمال الدين الافغاني في منتصف القرن التاسع عشر ومنحها أبعادها العميقة المتماسكة محمد عبده فيما بعد ، وافق عليها ممثلو « النزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي العدمي ، ومنهم اسماعيل مظهر ، ولكن ليس للاخذ بها منطلقا للتحرر الفكري العربي ، بل كظاهرة « ايجابية » في إطار الايديولوجية الدينية . أما الموقف السليم ، في رأي أولئك الممثلين ، فيمكن في تجاوز الدين — التراث — **عموما** ، بحيث تتاح إقامة وتكوين الانسان العصري على أشلاء ذلك التراث .

على هذا النحو طرح التراث مبدئيا بالتعارض مع اللحظة الراهنة والمستقبلية . إذ أن الأخيرة التي يفترض بها أن تجسد دائما التقدم الحضاري لا يمكنها ، إذا أرادت الحفاظ على شخصيتها ، إلا أن ترفض العقلية الدينية التراثية أولا ، وأن تتبنى العقلية والحضارة الأوروبية المادية ثانيا . ولقد وسعت فكرة التعارض هذه ، بحيث تحولت الى فكرة معارضة لـ « العقلية **الاسيوية** » بـ « العقلية الأوروبية » . وقد كان اسماعيل مظهر من المدافعين بحماسة عن ذلك . ففي مقدمة كتبها في مجلته « العصور » لكتاب ظهر في تركيا حول مصطفى كمال ، يحدد ملامح ذلك التعارض بما يلي : « لقد طبق (اي مصطفى كمال) المبادئ التي استخلصتها العقلية الأوروبية من طريق جهادها الطويل ازاء اللاهوت على الحالة الواقعة في الشرق احسن تطبيق ، وعرف كيف يظهر آراءه وافكاره في قالب جلي واضح ، ونجح كل نجاح في اظهار الفرق بين العقلية الاسيوية كما سماها ، وبين العقلية

الأوروبية ، وقضى بأن العقلية الأوروبية ارتقائية في حين ان العقلية
الاسيوية رجعية جامدة » (١) .

والحقيقة ، ان هذا القول يصب ، في التحليل الاخير وبغض النظر عن
النوايا ، في مصب نزعة « المركزية الأوروبية » العرقية ، التي سنتعرف عليها
لاحقا ، هذا بالرغم من وجود بعض الفروق النوعية بين الطرفين ، تلك الفروق
المنبثقة بطبيعة الحال عن الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية
والسياسية والايديولوجية الكامنة وراء كل منهما .

لقد ارتكز أصحاب « نزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي العدمي على
أساس اعتقدوا فيه القوة والحقيقة ، وهو ان تحقيق المعاصرة الاصلية او
الاصالة العصرية يستوجب تجاوز التاريخ على نحو شامل . لقد كان للتواطؤ
التاريخي الذي انعقد بين الاقطاع في الوطن العربي والاستعمار الرأسمالي
الغربي ، اثره البين حتى في تكوين الاطار العام والافاق الرئيسية لتلك
النزعة . أما امكانات نشوء رؤية تاريخية وتراثية متقدمة ، فقد كانت
ضحلة ، بحيث ظهر التاريخ (الماضي) العربي — الاسلامي لأولئك العصريين
« العدميين » كما لو كان بنيانا واحدا متجانسا ومتماسكا يؤخذ دفعة واحدة
او يرفض دفعة واحدة (وقد أخذوا بهذا الموقف الاخير) .

ومن البين ان رؤية من هذا الطراز ترى ان البداية الجديدة هي كذلك ، اي
جديدة ، بشكل مطلق وكلي . ونحن نرى ان من نتائج التصدي للتراث العربي
على هذا النحو ، كانت تلك المحاولة التي اثارت في حينه مجموعة من
الحوارات والصدامات الفكرية ، محاولة استبدال الحروف الابجدية العربية
بأخرى لاتينية ، اعتقادا من ان هذه الاخيرة تستطيع ، خلافا لتلك الاولى ، ان
تستوعب الثقافة المعاصرة استيعابا عميقا ، اي الثقافة القائمة على
« العقلية الأوروبية الارتقائية » .

لقد دعا للقيام بهذه المحاولة ، التي رفضها طه حسين وآخرون بحزم ،
رهب من مثلي « نزعة المعاصرة » ، منهم سلامة موسى وعبد العزيز
فهمي (٢) وسعيد عقل (٣) . فلقد كتب الاول ، مثيرا المسألة على نحو حازم :
« والواقع ان اقتراح الخط اللاتيني هو وثبة الى المستقبل لو اننا عملنا به
لاستطعنا ان ننقل مصر الى مقام تركيا التي اغلق عليها هذا الخط ابواب
ماضيها وفتح لها ابواب مستقبلها .. (خط التشديد مني : ط. تيزيني) ..
حين نصطنع الخط اللاتيني يزول هذا الانفصال النفسي الذي أحدثته هاتان
الكلمتان المشؤمتان « شرق وغرب » فلا نتعير من ان نعيش المعيشة
العصرية (٤) .

١ — مأخوذ عن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني ، تأليف محمد سيد كيلاني ، القاهرة
١٩٦١ ، ص ٩٣ .

٢ — في كتابه هذه حياتي ، صدر بعد موته ، القاهرة ١٩٦٣ .

٣ — في ديوان شعره يارا .

٤ — سلامة موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية ، مصر ١٩٤٥ ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

لقد عبر سلامة موسى بوضوح من خلال هذا الموقف « اللغوي » عن التعارض الضروري والمشروع ، في رايه ، بين المستقبل والماضي ، هذا التعارض الذي يؤدي التأكيد عليه الى حل الاشكالية الحضارية بما تحتويه من مركبات نقص وخجل تاريخي ، (١) والذي يميز ممثلي « نزعة المعاصرة » العدمية من ممثلي وجهات النظر الاخرى التي تعرضت لقضية التراث العربي الفكري والعام .

واذا اشرنا ، بين معترضتين ، الى ان موقف سلامة موسى هذا من اللغة العربية و « الماضي » العربي لم يستطع ان يكون الا جزءا من حياته الفكرية وفي مرحلة واحدة من هذه الأخيرة (٢) ، فانه يظل صحيحا ان ننظر اليه ، أي الموقف ، من حيث هو أحد أشكال التأثير الذي مارسه « نزعة المعاصرة » في اتجاهها العدمي على مجموعة من المثقفين العرب آنذاك وضمن ظروف سياسية واقتصادية وقومية وثقافية خاصة .

ان الانفتاح على الحضارة الاوروبية الحديثة (البورجوازية) خلال فترة طويلة امتدت منذ أواخر القرن الثامن عشر وعبر ثلاث نوافذ ، هي الغزو الفرنسي النابليوني ، والتدخل الاستعماري الحديث ، والدولة الكمالية في تركيا ، ان ذلك الانفتاح خلق في بنية المثقفين العرب قلقا واضطرابا عميقين جعلهم يراجعون ، بشكل أو بآخر وبكثير أو بقليل من الحزم والعمق ، واتعمهم الراهن ، ومن خلاله تراثهم الذي يستلقي وراءه ويعايشه في آن واحد .

أين يكمن الحل ، وكيف يتحدد الموقف الصحيح ؟

- ١ - في المرحلة الراهنة يطالعنا بعض المثقفين بصيغ جديدة من ذلك الموقف « اللغوي » الحضاري . وربما كانت إحدى تلك الصيغ الأكثر « طرافة » واستغرابا تلك التي تتلخص في ان اصول اللغة العربية البعيدة ترد الى اللغات اللاتينية والافريقية « حسب المقاييس الاصولية Etymologique والمعنوية Semantique . اما النتائج الحضارية التي يمكن استخلاصها من ذلك الموقف والتي تهنا نحن العرب فانها نخفل بالدعوة « الى محو مركبات النقص ومركبات الغرور والايمان بأن كل اللغات انبثقت عن رحم واحد ثم تطورت كل واحدة في اتجاه » . (هذه الاراء للمثقف التونسي صالح المعري منقولة عن مقالة نشرت في مجلة الصدى التونسية (عدد آب ١٩٧٤ ص ٢٩) .
- حول الكتاب الذي اصدره المذكور بهذا الخصوص باللغة الفرنسية عام ١٩٧٤ بعنوان « العلاقات الاصولية والمعنوية للغات الكلاسيكية واللغة العربية ») . ولا شك ان هذه الصيغة لا تختلف عن سواها من صيغ « المعاصرة » في اتجاهها العدمي ، الا في انها تطرح نفسها باسم « التراث » نفسه ، ولكن أي تراث ، انه التراث الكلاسيكي !
- ٢ - ذلك لان له في مراحل لاحقة مواقف اخرى عديدة مثيرة في مجموعة من كتبه ومقالاته تعبر عن فهمه الجدلي العميق للتراث العربي ، بالإضافة الى ان دعوته للاهرف اللاتينية قد توقفت في اواخر حياته . وهذا ما يدعونا الى اعتبار موقفه النهائي من التراث العربي يدخل ، من حيث المنص والتوجه العام ، في نطاق وجهة النظر الجدلية التاريخية الترانئية .

هكذا طرح اولئك المثقفون المسألة ، واجابوا عن ذلك مختلفين متميزين .
ها هنا ينبغي أن نحذر من اتخاذ موقف سطحي من فهم تلك الاجابات المختلفة
المتمايزة ، واحيانا كثيرة المتصارعة ، موقف يعتمد نزعة ذاتية تنطلق من
الاعتقاد بأن استيعاب قانونية نشوء ونمو الحركة الثقافية ينطلق من هذه
الحركة نفسها أولا واخيرا .

ونحن وان كنا سنثير هذه المسألة في مكان لاحق في اطار العلاقة بين
الفكر والواقع ، فاننا هنا نود الاشارة الى ان فهم قانونية الحركة الثقافية
تلك في علائقها مع الحياة الاجتماعية والطبقية والسياسية والقومية الثقافية
في الوطن العربي والعالم الخارجي ، امر يفرض نفسه ، مع الاقرار بطبيعة
الحال بان الحركة هذه لها شخصيتها المتميزة والمستقلة نسبيا عن تلك
الحياة .

لم يتح التواطؤ التاريخي ، الذي تحدثنا عنه سابقا ، امكانية تكوين طبقة
بورجوازية متماسكة منتجة ، وقادرة على التصدي لمهامها التاريخية . لقد
نشأت الطبقة البورجوازية العربية في كنف التدخل الاستعماري الرأسمالي
في الوطن العربي هجينة ، مستنفدة ، تنظر الى الرأسمالية الاستعمارية
الاوربية على انها القدرة القادرة الخلاقة التي لا تقهر والتي تمثل
« النموذج » الحضاري الامثل . ولكن الاستعمار الرأسمالي ، من حيث
هو كذلك ، لا يسمح للآخرين ان يتمثلوا به **فعليا** ، اي ان يكونوا ذوي قوة
اقتصادية صناعية واجتماعية وقومية وثقافية . انه يسمح لتلك الطبقة
البورجوازية العربية ان تصنع هي **الوهم** الذاتي الخاص بها والذي يمنحها
شيئا من الاطمئنان والقناعة بامكاناتها . هذا الوهم هو ، في حقيقة الامر ،
« نزعة المعاصرة » العدمية تلك . وعلى هذا فان ذلك الوهم نسج من
الفشل في تحقيق « النموذج الحضاري » الرأسمالي الذي حمله الغازي معه
الى الوطن العربي ، وفي تمثل التراث العربي في جوانبه الايجابية .

في سياق ذلك يجب التأكيد ، مرة اخرى ، على ان طرح الامور على هذا
النحو لا يتضمن القول بان الاستعمار الدخيل هو الذي ملك القدرة المطلقة
للتدخل في صياغة « السؤال » والاجابة عنه ضمن اوساط المثقفين العرب .
ان الذي حدد طبيعة السؤال والاجابة عنه هو ، من حيث الاساس ، التواطؤ
الاقطاعي الداخلي والاستعماري الخارجي بكل جوانبه وآفاقه المتعددة
(اقتصادية واجتماعية وقومية وثقافية ايديولوجية) . اذ ان الاستعمار وجد
امامه بنية قائمة في المجتمع العربي ، فعمل على توجيهها وتطويعها لاحتياجاته
ومبررات وجوده .

هذا يعني اذن ان ذلك « الوهم » ، الذي تمثل ، ضمن ما تمثل به ، بـ
« نزعة المعاصرة » في منحائها التراثي العدمي ، هو حيلة ذلك التواطؤ .
.. ومن هنا فاننا لا نقصد بكون « نزعة المعاصرة » ذلك الوهم ، ان يكون
هناك علاقة **داخلية** بينها وبين التدخل الاستعماري في الوطن العربي .
لقد فندنا فيما سبق مثل هذا الرأي المتسرع واللاتاريخي . اذ ان الاستعمار
الرأسمالي ليس هو الذي صنع لتلك الطبقة وهمها ذاك ، وانما هي التي

أنجزت ذلك مرغمة أرغاما داخليا من تصوراتها اليائسة والبائسة في آن واحد ، وذلك عبر تمثيل مثقفها لوضعها .

ها هنا تبرز مسألة القصور التاريخي (والتراخي) في الوعي الذاتي لتلك الطبقة ، ذلك القصور الذي يمثل حصيلة جملة من التفاعلات الداخلية والخارجية التي ألمت بها .

هذا يعني — ونريد أن نشدد على ذلك — أن تكوين الوعي الذاتي للطبقة البورجوازية العربية هو قضية ارتبطت باشكالاتها الداخلية ، تلك التي اسهم الغزو الاستعماري الايديولوجي في صياغتها بدقة .

والعلاقة بين تلك الطبقة والغزو الاستعماري الرأسمالي ليست علاقة داخلية الا اذا فهمت من خلال كونها بين طرفين وحد بينهما التواطؤ المشار اليه فوق ، والذي يحتل فيه الاقطاع العربي مكانا اساسيا .

بوضوح أكثر ، ليس بالامكان القول بأن الطبقة البورجوازية العربية اكتسبت وعيها الطبقي الذاتي من طبقة الرأسمالية الاستعمارية الاوروبية (هذا الرأي السائد الى حد كبير لدى مجموعة من مثقفي اليسار الاشتراكي العربي) ، لأنها هي نفسها التي أفرزت ذلك الوعي بالحدود الممكنة التي ينتجها تطورها الاجتماعي — الاقتصادي والايديولوجي . ولكن بما أنها نحت وتبلورت واكتسبت شخصيتها عبر الاقطاع الداخلي الذي عقد راضيا او مرغما ذلك التواطؤ مع الاستعمار الحديث ، فان نموها الداخلي اصبح معرضا للغزو الاستعماري الخارجي .

على هذا النحو لم تعد العلاقة بين « الداخل » العربي و « الخارج » الاستعماري غريبة ، سطحية ، بسيطة ، متكافئة او عادية تدخل في نطاق التأثير والتأثر الحضاريين ، فلقد انقلب هذا « الخارج » بقدر ما وبشكل متوسط معقد الى « الداخل » من حيث تأثيره عليه . ولذلك فـ « الجوهر » بالنسبة الى الطبقة البورجوازية العربية اصبح يتأثر تأثرا ذاتيا بـ « الظاهرة » الخارجية ، التي هي الاستعمار الدخيل .

★ ★ ★

لقد أجابت « نزعة المعاصرة » تلك عن التساؤل العتيد الذي اوردناه فوق ، في حدود قدرتها على التحرك ضمن ذلك الاطار الاجتماعي الطبقي الداخلي والعالمي ، الذي تكون تاريخيا (منذ أواخر القرن الثامن عشر) .

وعلى الصعيد الايديولوجي النظري ، نرى ان « نزعة المعاصرة » بخلفيتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، المتميزة بفشل الثورة البورجوازية الديمقراطية ، قد اكتسبت ملامحها الرئيسية وآفاقها الممكنة محاطة بصعوبتين رئيسيتين :

١ — ان تراثنا الفكري — والحضاري عموما — قدم لنا من قبل باحثي ومؤرخي مرحلة الانحطاط الاقطاعي بشكل مشوه مبتذل ممسوخ ، حيث أبرزت وضخمت منه أولا واخيرا الجوانب السلبية الغيبية والمناهضة للتقدم

العلمي والاجتماعي تضخيمًا بدائيا ، سخيًا ، ملا في طريقة تقديمه وتغوج منه نكتة القسر والتطويع المتحيز المباشر . اي ان تلك الجوانب نفسها عجز مؤرخوها عن ان يقدموها ويبيعوها بشكل يجذب ويستقطب الباحثين الآخرين والمثقفين والجماهير ، الذين انطلقت من صفوفهم « نزعة المعاصرة » في منحها التراثي العدمي .

والعجز هذا منطقي ومفهوم ، ولا شك ، فهو يعبر عن واقع الهوة السحيقة التي تكونت بين باحثي مرحلة الانحطاط ، أولئك من طرف وآفاق الحياة الجديدة بمتطلباتها ودواعيها الفكرية والاخرى من طرف اخر . ولقد قدم هؤلاء الباحثون انفسهم ، خصوصا في الحقب التي سادت فيها النزعة الاسلامية العثمانية ، « تراثا » محكما ممثلا بما انجزوه من رؤى تراثية واضافات نصية وثوقية ، هذا التراث الذي تحول لاحقا الى رديف ايدولوجي أساسي للتواطؤ الاقطاعي الاستعماري ضد آفاق التحرك الحضاري الحديث في الوطن العربي .

٢ - اما الصعوبة الثانية فقد كمنت في كون ممثلي « نزعة المعاصرة » في انجاهها التراثي العدمي لم يكتشفوا المنهجية المادية التاريخية الجدلية ، وفي اطار ذلك الجدلية التاريخية التراثية ، ضمن مجموعة الافكار الاوروبية الوافدة والمعتبرة كذلك باشكال جنينية في الفكر العربي الوسيط الا بحدود ضئيلة ، واكثر الاحيان بشكل ملموس وسطحي ومزيف (مثلا النظر الى التاريخ العربي خصوصا على نحو لا تاريخي وبالتالي احتقار هذا التاريخ بتجسده التراثي وسيادة النزعة الاقتصادية economisme باسم ذلك المنهج ، وتفشي المواقف التأملية البعيدة عن البحث العلمي الميداني الملموس concrete والدقيق) .

لقد عوم أولئك ، في الخط العام ، في بحر الفكر الاوروبي الليبرالي العقلاني ، الذي اخذ في التكون والتبلور مع صعود الطبقات البورجوازية الحديثة انطلاقا من القرن السابع عشر على نحو خاص . ولكن ذلك التعويم كان عشوائيا وبعيونا اصابته غشاوة الانبهار دون ان يكون في حوزتها الاداة العلمية - ومن ورائها - وفي سياقها القدرة على التحرك اجتماعيا حضاريا - القادرة على منحها الوضوح في الرؤية . ذلك لان انبهارها ذاك كان انبهارا - على علته - **بمحصولات ونتائج العلم** ، اما العلم نفسه من حيث هو منظومة من القدرات البشرية الموجهة باتجاه اكتشاف العالم ومن حيث ادواته التي يستخدمها ومنهجه الذي ينطلق منه ، فلم تكن تلك العيون بقادرة على استجلائه (وسوف نجد هذا الموقف الانتقائي المهزوز الهجين بارزا لدى ممثلي « النزعة التليفية » باتجاهها العقلاني الليبرالي) .

اما لماذا كان ذلك « التعويم » عشوائيا ، فأنا وراء ذلك سببين : الاول يقوم على أن الغزو الاستعماري الثقافي للوطن العربي ، الذي اقترن بالغزو الاقتصادي الشامل لبلدان « العالم الثالث » ، لم يطمح فقط في ابعاد الفكر المادي التاريخي الثوري بقاعدته السياسية الاجتماعية (الاشتراكية العلمية) عن أعين المثقفين العرب وفي زندقته وادانته أمامهم - وقد حقق ذلك الى

حد كبير — ، وانما عمل كذلك ، وان لم يكن قد حقق هنا نجاحا باهرا ، على طمس أو تزييف تراثه هو نفسه العقلاني والمادي التقدمي ، واقناع أولئك المثقفين بأن ثقافة الحضارة الأوروبية الحديثة هي تلك التي صاغها قيادة الفكر العرقي والرجعي الحديث والمعاصر أمثال نيتشه وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركغارد وهايدجر ، وليس أولئك الذين أثاروا وحرضوا الإنسانية الحديثة والمعاصرة على طرح مشكلاتها بشكل تقدمي أو ثوري ، أمثال روجر بيكون وديكارت وديدرو وتوماس مور وكامبانيلا وسان سيمون وهيجل وماركس واوغست بيل الخ ..

أما السبب الثاني فهو البنية الثقافية الأيديولوجية الهجينة والرجعية من حيث الأساس والتي سادت في الوطن العربي وخلقت « مناعة » ضد العلم الحقيقي والعقلانية الحقيقية والتقدم الحقيقي .

ان هذا الوضع المعقد والمتشابك ، وذا التأثير الذي أريد له ان يكون قويا على المثقفين العرب ، عرقل في أذهانهم عملية نمو رؤية معمقة للتراث العربي الفكري ، والحضاري العام .

ونحن حين نأخذ بعين الاعتبار ذلك الواقع الثقافي ونفهم في ضوءه ، الى جانب الاضواء الأخرى ، المعالم الثقافية الرئيسية للطبقة البورجوازية العربية الهجينة ، نقترّب من النتيجة المشروعة ، وهي ان « نزعة المعاصرة » في توجهها التراثي العدمي تميزت بكونها لا علمية وعرقية .

ان « لا علميتها وعرقيتها » هذه تنطلق من انها . اي تلك النزعة . تدخل التراث العربي في نطاق « العقلية الآسيوية » التي تعتبرها متخلفة أصلا . وقد فهمت الدين الإسلامي طبقا لهذا الموقف اللاعلمي « العرقي » ومن ثم اللاتاريخي للتراثي كما لو انه من اختراع ساحر أو مخادع ، مما يذكرنا بالرسالة الفلسفية المتحدرة من عام ١٥٩٨ بعنوان « المخادعون الثلاثة » (١) تلك التي يعتقد ان القضية المطروحة فيها وجدت ونوقشت مسبقا وعلى نحو سري في القرن العاشر في الدولة العربية الإسلامية الوسيطة ، لقد تأثر ممثلو « نزعة المعاصرة » تلك ، من وراء ظهر الغزاة الاستعماريين الثقافيين وحماتهم في الداخل ، بالمنهج العقلي النقدي الذي طرحه المفكرون البورجوازيون في القرن الثامن عشر وهو منهج يعتمد ، ضمن ما يعتمد ، الالحاد ركنا أساسيا له في تكوين الانسان الجديد .

فلقد كتب منصور فهمي في آخر العقد الاول من هذا القرن أطروحة دكتوراه بعنوان « حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها » ، ناقش فيها مسألة زواج « النبي » بعدد من النساء يتجاوز العدد المسموح به للرجل المسلم . وقد ظهر أنه ، أي منصور فهمي ، قد طرح تلك المسألة طرحا بعيدا عن سياقها التاريخي أي عن ملابسها ووظائفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

والامر ذاك يبرز بمزيد من الوضوح في كتابات اسماعيل مظهر . فلقـد كرس هذا الفكر معظم كتاباته لنقد العقلية الدينية المتمثلة بالنرفانا البوذية والفردوس اليهودي والمسيحي والاسلامي . انه ينطلق في ذلك من أن « هذه العقلية قتلت في الشرق فكرة النقد ، كما غشت على العقول والافهام بأغشيتها الثقيلة » (١) . ثم يأتي ربط هذه «العقلية» بـ «العقلية الاسيوية» . لتبرز المسألة أمامنا بوجهها اللانارخي واللاتراثي المنميز . فـ « النقد » . الذي يلح عليه اسماعيل مظهر ، هو ذلك الذي يمسك بالظاهرة الاجتماعية في صورتها المباشرة بمعزل عن تاريخها وامتدادها التراثي والديني ، الذي يمثل في الحقيقة ظاهرة اجتماعية تاريخية تؤدي وظيفة اجتماعية وايدولوجية في ظروف انسانية محددة ، ليس هو من منظور تلك الرؤية أكثر من حيلة قام بها رجال الدين لخداع الجماهير ، أو « غيرة » تشتعل في نفس كل « نبي » جديد ضد « الانبياء » الاقدمين .

واسماعيل مظهر يشير بوضوح الى تأثيره بالفكر الفرنسي النقدي العقلاني في القرن الثامن عشر ، هذا الفكر الذي تميز باخضاعه مجموع ظواهر التراث والواقع الثقافي الاوروبي لنقد عقلاني واحيانا كثيرة ، لنقد مادي لا يعرف الهوادة ، ولا يرى في قسم كبير من تلك الظواهر سوى ركام من أشكال التفكير الاسطوري اللاهوتي ومن الملاحظات للفكر التقدمي . ولذلك ، هكذا يستنتج اسماعيل مظهر ، فان التصدي لتلك الظواهر « في سلسلة طويلة من التفكير لا ينتهي ... الا حيث انتهى فلاسفة فرنسا في القرن الثامن عشر » (٢) .

وقد اسهم ، ضمن أولئك الفلاسفة ، أوغست كونت بشكل كبير في صياغة موقف اسماعيل مظهر من التراث والتاريخ . فمن المعروف ان هذا الفيلسوف اتى بما سماه « قانون الدرجات الثلاث » . هذا القانون الذي يعتبره مظهر « اكبر استكشاف وصل اليه العقل البشري في الطبيعة الانسانية » (٣) . وحسب مظهر نجد « ان كل فرع من فروع معرفتنا لا بد من أن يمر على التوالي بثلاث حالات مختلفة : الاولى اللاهوتية ، والثانية

١ - مأخوذ عن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني - نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٤ .

٢ - نفث المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٩ . في تعليق على بحث حول التخلف الفكري وابعاده الحضارية الذي قدمه فؤاد زكريا الى « ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي - الكويت ٦ - ١١ ابريل ١٩٧٤ » ، يكتب قسطنطين زريق ، ملامسا الموقف التراثي لعصر النهضة البورجوازي الاوروبي : « ان حركة النهضة لم تكن تمثل رفضا قاطعا . انها كانت ، من جهة ، رفضا للعقلية اللاهوتية الكلامية الوسيطة التي جندت منطق أرسطو وفلسفته لقاياتها ، ولكنها كانت أيضا ، من جهة أخرى ، بعنا للتراث اليوناني في عقلانيته وللتراث اليوناني اللاتيني في « انسانيتهما » ، وفي روائع اصولهما الادبية والفنية . ان النهضة Renaissance كانت حركة بنزعات التجدد والتاصل معا » .

٣ - اسماعيل مظهر : اسلوب الفكر العلمي في مجلة المقتطف ، فبراير ١٩٢٦ .

الميتافيزيقية الغيبية او المجردة ، والثالثة اليقينية الاثباتية » . (١)
واذا اخذنا قانون الدرجات الثلاث هذا بعين الاعتبار ، وجدنا ان اسماعيل مظهر يعتبر ان الفكر العربي الوسيط وصل الى الدرجة الثانية دون ان يكون قادرا على تجاوزها الى الثالثة . فهو فكر ميتافيزيقي غيبي مجرد غير قادر على الاحاطة باليقين العقلي العلمي .

من هنا نفهم لماذا وسم مظهر عقلية الشرق بـ « العقلية الآسيوية » المتميزة بخلوها من النقد والتساؤل المبدع . وبالطبع . حين يرغب العرب المعاصرون في تحقيق التقدم ، فما عليهم . حسب منهر ، الا ان يتصدوا بجذرية لذلك الوضع الميتافيزيقي الغيبي ، واستبداله بوضع جديد ، يقوم ، على صعيد الفكر ، على اليقين العلمي النقدي .

هكذا يتاح لاسماعيل مظهر ان ينظر موقفه من التاريخ والتراث العربي الفكري انطلاقا من مواقع فكر أوروبي وصل . فيما يراه ، الى الدرجة الثالثة من قانون الحالات الثلاث .

وهنا مرة اخرى ينظر مظهر الى الغابة ، فلا يلتفت الى الاشجار الجزئية المتباينة فيها .

كل ذلك يشير الى ان معارضة « التراث » العربي بـ « الواقع العصري » كانت قد برزت لدى اسماعيل مظهر عبر دعوته للانطلاق من « الحياة القومية العصرية » . فالمجتمع البورجوازي الاوروبي الذي اسهم بشكل فعلي ورئيسي في تكوين مظهر ثقافيا منهجيا والذي أخذ في الدعوة ، خصوصا في مرحلة صعوده التقدمي وعلى لسان الطبقة التقدمية الصاعدة ، البورجوازية ، الى اقامة الدولة القومية العلمانية بالتعارض مع الدولة الاقطاعية الدينية الكهنوتية ، وكذلك المطامح الجينية الخجولة لتحقيق مثل تلك الدولة القومية العلمانية التي اخذت بعض اجنحة الطبقة البورجوازية العربية تعلن عنها بكثير من الاضطراب والغموض ومن خلال مجموعة من الصعوبات والكوابح الموضوعية والذاتية (مثل الاضطهاد العثماني الاقطاعي والدعوة الى الخلافة الاسلامية التي يقف على رأسها السلطان العثماني الاعظم) ، بالاضافة الى القصور الذاتي في فهم قضية العلاقة بين « المعاصرة » و « الاصاله » ، ان هذا جميعا كمن وراء معارضة اسماعيل مظهر الحاضر الراهن بالماضي المنحسر (وقد فهم مظهر التراث بصفته رديفا للتاريخ) (٢) .

١ - نفس المصدر السابق .

٢ - من الطريف والجدير بالتمعن ان اسماعيل مظهر لم يستمر على موقفه ذاك من الفكر العربي الوسيط . فهو ينتقل بعد مرور عشرين عاما الى موقف آخر ، ناسيا او مرغما على ان ينسى موقفه المشار اليه والمنطلق من نزعة المعاصرة العدمية ، فتراه ينظر الى التاريخ الاسلامي العربي نظرة اجلال واكبار ، ولكن هنا من موقع يشير الى سلفية دينية بعيدة عن الوثوقية ، اي منطلقة من ضرورة العودة الى الارتداد « ثانية الى

لقد اوقع هذا الموقف ممثلي « نزعة المعاصرة » في توجهها التراثي العدمي في مزالق التبسيطية والميكانيكية ، وجعل خصومهم من مجموع الاتجاهات ، من السلفية الدينية النصية الوثوقية الى الاصلاحية الدينية الليبرالية — وان كانت تختلف في ذلك عن السلفية — ، يشددون هجومهم عليهم او نقدهم لهم .

لم تتكون هنالك الطبقة الاجتماعية البورجوازية القادرة ، كما ينبغي ان يكون ، على حماية مثل تلك الظاهرة الفكرية ، « نزعة المعاصرة » ، وان كانت بعض المعالم الاولى لمثل تلك الطبقة قد بزغت . هذا يعني ان عنصر التشوف والاستقلالية النسبية ، الذي يتمتع به الفكر عموما ، قد مارس هنا دورا ملحوظا في تكوين تلك الظاهرة . ولكنه قام هنا بذلك الدور محدثا شرخا عميقا من الغربة بينه وبين الواقع العربي العياني ، صاحب المصلحة ، في هذه الحال .

بيد انه يبقى مهما على نحو مبدئي أن نشير الى أن استحكام عنصر التشوف والاستقلالية النسبية ذاك بنزعة المعاصرة في توجهها التراثي العدمي ، لا يقود الى القول بنفي العلاقة بين هذه الاخيرة بصفاتها نتاجا ايدولوجيا ثقافيا هجيناً من طرف وبين البنية الاجتماعية والطبقية للمجتمع العربي نفسه منذ المراحل الاولى لتبلور « النهضة العربية الحديثة » البورجوازية ، وذلك في صلاته التي اقامها او ارغم على اقامتها مع تركيا الكمالية والبلدان الاستعمارية الحديثة الطامحة الى اعادة تقسيم الوطن العربي فيما بينها على نحو يسد احتياجاتها الاقتصادية الاستعمارية النهمه .

ان غياب الطبقة الاجتماعية البورجوازية القادرة ، كما ينبغي ان يكون ، على حماية اناس وضعوا امام انفسهم مهمة اقتحام معقل التراث العربي ، في جانبه الديني اللاهوتي على وجه الخصوص — وقد تلازم ذلك مع شخصية تلك الطبقة التي مدت قدميها الى الامام ويديها ووجهها الى الخلف — هو الذي جعلها ترى في شيء من الاصلاح الديني « الاعرج » طموحها الاقصى ، وارغمها ، فهي نفس الوقت ، على ان ترى في « الثورة » كفرا وزندقة وتعريضا بالقداسات . أما من حاول من ابنائها وممن سار في ظلها الايدولوجي ان يتصدى لتلك « القداسات » ، فانه تعرض للاضطهاد أو التسريح من عمله والتشهير به امام الاشهاد . تجاه حملة التصدي هذه ارغم معظم أولئك على « العودة الى الحظيرة » طالبين الصفح

اسلام محمد والصادق وعمر ، والى رجولة بن الوليد .. » (انظر مقالته : هذه هي الاغلال — مجلة المقتطف ، ١ نوفمبر ١٩٤٦ ، ص ٢٧١) . مجددا يتراءى امامنا التسبب الفكري وعدم الانضباط في التطور الفكري في اطار نزعة المعاصرة عموما .

والغفران ، معدلين بذلك من مواقفهم السابقة الشيطانية » (١) .
 في إطار هذا الواقع الداخلي والخارجي الطريف ، برزت « الحركة الدينية
 الإصلاحية » التي أثارها جمال الدين الأفغاني وقادها محمد عبده ، كحل
 معقول للاشكالية الذاتية الغارقة فيها تلك الطبقة حتى العظم ، هذه الاشكالية
 التي تحددت بان الطبقة تلك خيل إليها ، عبر طلائعها المثقفة المتحدرة من
 حيث الأساس من شرائحها الوسطى ، بانها أجمعت على « تحدي » الغرب
 الحضاري الاستعماري ، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير قد أخذ في
 العمل على صياغة ملامحها وآفاقها طبقاً لاحتياجاته ومبررات وجوده في
 الوطن العربي ، أو على الأقل المساهمة في تلك الصياغة ، وقد تحول ذلك
 « التحدي » ، ضمن ذلك السياق المعتم والملمغم ، الى عملية ممسوخة هجينة
 متعثرة يخيم عليها وهم ذاتي منطلق ، على نحو درامي هزلي ، من انها
 ليست قزماً ، وهي هذا القزم فعلاً . ولقد جعل هذا الأمر منها طبقة
 « ملغومة » تنظر الى الإصلاح الديني الليبرالي ، كما قلنا ، كحد أقصى
 لطموحها في التجديد ، في حين ان مثل هذا الإصلاح لم يشكل في بدايات
 الثورات البورجوازية الأوروبية في القرن السادس عشر (خصوصاً على يد
 لوثر ، في المرحلة الأولى من حياته ، وكالفن ، ولكن بشكل أخص على يد
 توماس منسر T. Muenzer) سوى الحد الأدنى من طموح هذه الثورات .
 ان عقدنا هذه المقارنة بين كلا الإصلاحين ، العربي والأوروبي ، ليس بهدف
 المفاضلة الإيجابية أو السلبية بينهما . اذ ان مثل ذلك لا يعدو ان يكون موقفاً
 لا تاريخياً هجيناً . ذلك لان لكل من الإصلاحين ظروفه الموضوعية والذاتية
 الخاصة ، التي تميزه عن الآخر . ولكن في الوقت الذي نرفض فيه هذا
 الموقف الهجين ، فاننا لا ننسى ان هنالك عنصراً « عاماً » في كلا الإصلاحين ،
 هو انهما يمثلان من حيث الأساس منحى تحول اجتماعي اقتصادي انتهى في
 أوروبا بتكوين علاقات بورجوازية عميقة الجذور ، بينما ظل في الوطن العربي
 بعيداً عن أن يخلق مثل هذه الجذور ولو بالحد الأدنى . وهذا الكلام ، في

١ - كان من رواد ذلك الموقف « السابق لاوانه » ، في حقيقة الأمر ، قاسم أمين ، وشبلي
 شميل ، وإسماعيل مظهر (انظر مقالاً له صدر في صحيفة «الاخبار» ١٩٦١/٩/٨ بعنوان
 « الاسلام ومفهوم النظم الاجتماعية ») ، وطه حسين (انظر تعليقا له على كتاب
 عبد الرحمن بدوي حول تاريخ الاتحاد في الاسلام ، نشر في مجلة « الكاتب » نوفمبر
 ١٩٤٥) ، يقول فيه طه حسين ان عنوان ذلك الكتاب « فيه شيء من البشاعة دفع
 اليه الاهمال او دفعت اليه حماسة الشباب .. وانما يلفت ويخيف اول الامر ثم
 لا يلبث ان يرد القارئ الى الدعة والهدوء . » . والجدير بالملاحظة ان سقوط
 هذه الشخصيات لم يقات عن ضعف وعدم تماسك في شخصياتهم او جبن مستحکم
 فيهم فحسب ، وانما والى درجة كبيرة ، عن طبيعة الظروف التي احاطت بهم ، تلك
 التي ننسم بالفشل وانسداد الآفاق امام الطبقات البورجوازية العربية . ان اسقاط
 هؤلاء المثقفين والمفكرين تم عبر ادانتهم بالزندقة أو الجنون الخ .. ومن الطريف ان
 نقرا (دراسة عن القصيمي لصالح الدين المنجد ، لبنان ١٩٦٧) لنطلع على نموذج
 من نماذج الادانة التي لا تخفي قحة مثقفي تلك الطبقات .

شقه الاول ، يصدق على المقارنات التي نجد انفسنا مضطرين الى عقدها في هذا الموضع او ذاك من هذه « المقدمة » .

على هذا النحو يبدو لنا طبيعيا ان نقبل « نزعة المعاصرة » في منحائها السلفي العدمي وتضطهد وتهان ، وان ينظر اليها كحركة دخيلة معادية للراهن وللماضي العربيين الاسلاميين .

والطريف الجدير بالذكر في هذا المجال ما اشرنا اليه سابقا من ان معظم ممثلي تلك النزعة قد رجعوا « الى الحضرة » ، ليس عن قناعة « بخطأ » موقفهم ، ولكن بسبب الضغوط التي مارسها ضدهم السلطة السياسية الداخلية المتواطئة مع « السيد » الخارجي القوي (١) .

ومن المسائل التي تثير الانتباه ، ان الاضطهاد والقمع قد لحق كذلك بممثلي حركة « الاصلاح الديني » الليبرالي . فنحن نعلم الكثير عن التهم التي كملت لقائد هذا الاصلاح ، محمد عبده : من مروق وكفر وتواطؤ مع الاجنبي . وكذلك جرت ملاحقة وتحريم ثلاثة كتب لثلاثة مفكرين تحدوا الطغيان الاقطاعي — البورجوازي الهجين في مصر ، قاسم أمين وعبدالرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق ، وآخرون عديدون واجهوا نفس الموقف من قبل السلفيين النصيين ، ومن ورائهم المؤسسات الحكومية والثقافية والاقطاعية البورجوازية الهجينة .

والحقيقة ان جماعة « نزعة المعاصرة » في منحائها ذاك لم يكن بمقدورهم ، من حيث هم كذلك ، الا ان ينطلقوا من موقفين رئيسيين ، استمد منهما خصومهم ، في كل الاحوال ، مبررات هجومهم عليهم . الموقف الاول يكمن في رفضهم لتراث العربي الاسلامي رفضا قاطعا ، واعتباره جزءا من ماض ينبغي نسيانه عن ظهر قلب ، وبالتالي في دعوتهم الى تكوين بداية جديدة تحدد ابعادها وآفاقها « العقلية الأوروبية » العصرية المتطورة . فلقد اربكهم التحدي الذي فرض عليهم في سياق الغزو الحضاري الغربي الاستعماري المستتر في اطار رسالة « النحضير والتمدين » لشعوب الشرق . وفي الحقيقة ، في ذلك المنطلق نكتشف الخطأ « النظري المعرفي » في تلك النزعة الذي يكمن فيه مقتلها . انه يقوم على عدم القدرة على استبصار الوحدة والتباين ، الاستمرارية واللااستمرارية في التاريخ البشري ، ويؤدي بالتالي الى تضخيم واطلاق التباين واللااستمرارية على حساب الوحدة والاستمرارية . ولكنها ، اي نزعة المعاصرة ، سوف تجد

١ — مما يلفت النظر ان الذين ساهموا في ممارسة الضغوط تلك ، كانوا يشيرون بفخر واعتزاز الى تواطؤهم مع السلطة السياسية من اجل اضطهاد اولئك المفكرين . فنحن نقرا لمحمد سعيد كيلاني ما يلي : « ولما رأى اسماعيل مظهر وعصابتة ان امرهم قد انكشف ، وان الشرطة تراقب حركاتهم واجتماعاتهم ، اغلق مجلته « العصور » وتفرقت عنه جماعته .. وكاد كامل كيلاني بفصل من وظائفه في وزارة الاوقاف بسبب ما ترجمه عن بندلي جوزي ، وبسبب اتصاله بتلك الجماعة ٢٢٠٠٠ — ذبل المال والنحل للشهرستاني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٦ .

نفسها امام مأزق صعب خطير يوقعها في حيص بيص ، حينما ينوجب عليها ان تجيب عن السؤال التالي : ماذا سيتوجب علينا فعله في **المستقبل** ازاء الحاضر الاوروبي الراهن الذي سيتحول حالئذ الى **ماضي** ، هل علينا ان نرفضه ، وهو الذي جعلنا منه منطلق المرحلة « الحضارية » بما في ذلك « العقلية الاوروبية العصرية » ؟

اما الموقف الآخر فيمكن في عجزهم عن استقراء التراث العربي الاسلامي نفسه استقراء يهدف ، ضمن ما يهدف اليه ، الى اكتشاف حلقات مضيئة فيه تمنحهم :

١ - قدرة على مواجهة الاعاصر الحضارية الوافدة من الغرب (الاستعماري) .

٢ - مشروعية نظرية وتاريخية وتراثية امام اعين الجماهير العربية لطرح « جديد » عقلاني ومادي للثقافة في اطار الوطن العربي .

٣ - قدرة على التصدي للسلفيين النصيين الوثوقيين « الرجعيين - المحافظين » ، ومن خلفهم الاقطاع الاجتماعي والاقتصادي .

انهم اذن ، لم يدركوا ان التراث العربي الفكري والحضاري العام - كأي تراث آخر اكتسب بنيته ضمن علاقات اجتماعية طبقية وحضارية عامة - لا يشكل نسيجاً متجانساً موحداً ، بل هو بناء حضاري متناقض ومتصارع انطلاقاً من انه ينطوي في احشائه على اتجاهي التقدم والحفاظة .

ونحن اذا دققنا في المسألة ، نجد ان « نزعة المعاصرة » في منحائها التراثي العدمي انزلت ، على نحو غير مباشر وغير واع ، في التصور اللاتاريخي واللاتراثي للحدث الاجتماعي في المجتمع العربي الوسيط وما بعده كما انزلت فيه « السلفية الدينية النصية » . فكلتاهما ، كل على طريقتهما وكل بنتائجها النظرية والسياسية والاجتماعية والقومية المختلفة ، ترى في التراث العربي الفكري كتلة واحدة ذات ابعاد متماثلة :

فهناك ثلاث حالات يمكن ان تلجأ اليها « النزعة السلفية » في منحائها الديني الوثوقي (الماضي) ، محاولة توظيفها في تحقيق طموحها في تزوير وتسطيح الفكر العربي في صيغته ، التاريخية والتراثية . وهي اذ تفعل ذلك لا تصر مسبقاً على استنفاد هذه الحالات دفعة واحدة او منفردة ، وانما تبعا للمناسبات والظروف المحيطة بـ « العدو » التي تحدد قوته او ضعفه ، قدرته على الهجوم او قصوره عن ذلك .

الامكانية الاولى تنطلق من اعتراف تلك النزعة بوجود عناصر هرطقية ومادية في ذلك الفكر ، بهدف ادانتها والطعن بها وتأليب الناس ضدها ، معبرة اياها **دخيلة مستوردة** ، اي لا يوجد بينها وبين ذلك الفكر علاقة **داخلية** . فهي ، حسب ذلك ، اما من مصدر فارسي او يوناني او هندي او اي مصدر اخر ، ما عدا المصدر العربي الاسلامي نفسه . وحتى ممثلو تلك العناصر الهرطقية والمادية يجردون في هذه الحال من كونهم عرباً او مسلمين او ، في الحالات الضرورية ، من كونهم ينتمون الى الحضارة العربية الاسلامية . ونذكر هنا فقط بالمعارك التي دارت حول « أصل ابن رشد » ، هل هو عربي ام بربري ، مسلم ام صابئ ؟ ولكن السلفية المشار اليها تلجأ في الحالة الثانية الى موقف اخر ينطلق من ان « مثال ابن رشد هم عرب ومسلمون » ، ولكن ذلك يتم بعد

أن يكونوا قد انتزعوا من جلودهم ، أي بعد أن يكون قد صنع منهم « احسن خلف لاحسن سلف » ، وذلك عبر عملية تزييف شاملة لواقع الحال في سياقيته ، التاريخي والنراثي .

على هذا الطريق تغدو العودة الكاملة غير المتحفظة الى ذلك التراث « المتجانس الذهبي » . الخطوة المنطقية الطبيعية لخلق تصور موحد عن علاقات اجتماعية وفكرية وأخلاقية في الوطن العربي يطابق التصور الذي دلرجه الاسلاف عن هذه العلاقات .

أما الحالة الثالثة التي يمكن أن نلجأ اليها « السلفية » تلك ، فانها تكمن في الاعتراف بوجود الجانب الهرطي والمادي من الفكر العربي ، ولكن بعد أن تكون قد حولته الى حفنة من الظواهر المنعزلة الثقافية التي لم تستطع ممارسة أي تأثير عميق في المجتمع العربي الوسيط ، وكذلك لن تستطيع ممارسته في المجتمع العربي المعاصر ، بغض النظر عن المرحلة العربية المظلمة التي امتدت من القرن الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر . هكذا أذن يصبح مشروعاً وضرورياً أن نرفض وندين باسم التاريخ والنراث العربي ليس « الثورة » على الماضي والحاضر فحسب ، وانما كذلك تلك المحاولات للهزء بـ « الإصلاح » الديني ، الذي « ابتدعه » أناس « موتورون » ليس لهم علاقة بالدين ، أناس مارقون « وسوس » لهم بها الشيطان والاجنبي (١) . ذلك لأن الخروج عن « المألوف » ، المنطلق من مبادئ « الفطرة » ، والتصدي له ، يعنيان قطعاً ودون تردد خروجاً عن مبادئ السلف الصالح وعليها .

كذلك « نزعة المعاصرة » كانت ، في رفضها للتراث العربي الاسلامي ، قد انطلقت من أنه متجانس ، ذو نسيج واحد . والتجانس هذا يفهم هنا كواقع سبلي ، لا عقلاني لا حضاري ، رجعي . اذ توهم أصحاب تلك النزعة بأن

١ - هذا الموقف انزل في فيه ايضاً بعض الباحثين في التاريخ والتراث الفكري العربي الاسلامي الذين انطلقوا ، في ذلك وعلى حد اعتقادهم ، من فكرة تحليل ذينك الواقعين الى عناصرهما الاصلية أولاً ، دون أن يكونوا قادرين على الانتقال الى الخطوة الاخرى الهامة ، وهي التركيب ، ومن عدم القدرة على استكناه العلاقة الجدلية بين التأثير والتأثر . من هؤلاء عبد الرحمن بدوي الذي يرد الزندقة (بمعنى الهرطقة) على نحو ميكانيكي وكلي الى المذهب الماني الفارسي ، معتقداً بذلك أن المجتمع العربي الاسلامي ، من حيث هو كذلك ، لم يفرز مثل هذه الظاهرة (انظر : عبد الرحمن بدوي - من تاريخ الاحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٣٩) . وعلى صعيد التاريخ والتراث السياسي يعلن عبد العزيز الدوري بأن الحركة القرمطية الثورية « جاءت لتحقيق سدس آمال فارس » (انظر « دراساته في العصور العباسية المتأخرة ») . أن هذا الموقف المنطلق من نزعة قومية متعصبة (شوفينية) ضيقة الأفق ، يشكل في حقيقته امتحاناً للتاريخ والتراث القومي العربي والانساني العالمي في جوانبهما التقديمية او المحرصة على التقدم . وهو ، مثله في ذلك مثل موقف عبد الرحمن بدوي السابق ، يلتقي ، من حيث الاساس والحصيلة ، مع النزعة السلفية الدينية الوثوقية وفات المتحى السياسي الرجعي تاريخياً وتراثياً .

التراث ذاك بمجموعه ما هو الا ترسانة ووكر لفكر جمودي وثوقي رجعي أنجزته مجموعة من الفرق والنحل المتواطئة مع النظام السياسي الاجتماعي وسدنته السياسيين . ولذلك فان القطعية الكاملة الحازمة مع هذا التراث تغدو أمراً مشروعاً وضرورياً ، وذلك بسبب الحاجة الحضارية الى تكوين مجتمع عصري جديد مصنع ومعتقل (بورجوازي) ، ولا تربطه رابطة بالتقاليد « المتخلفة » المتحدرة من ذلك التراث .

هكذا اذن واحد من أمرين : التراث كله ايجابي سام ، ينبغي العودة الكاملة اليه ، بعد رفض العناصر « الدخيلة » عليه « والغريبة » عنه ، اي التي لا تشكل بالاصل جزءاً منه وهذا هو جماع القول لدى « السلفية النصية » الوثوقية ، او : ان التراث كله سلبي متخلف ، ينبغي رفضه قطعياً ، مع الاشارة الى ان فيه بعض العناصر الايجابية ، التي ربما تحدرت من مصادر اجنبية ، كاليونانية مثلاً . وهنا تكمن الكلمة الاخيرة لـ « نزعة المعاصرة » في منحها التراثي العدمي .

ها هنا ربما يخطر للبعض الادعاء باكتشاف علاقة بين «نزعة المعاصرة» تلك ونزعة أخرى ستنعرض لها لاحقاً ، وهي « المركزية الأوروبية » العرقية .

ان مثل هذا الادعاء لا يقوم ، في رأينا ، على الحقيقة ، لانه ليس من علاقة داخلية بين تينك النزعتين ، وان التقيتا ، كما يبدو ، في النتيجة التي تتوصلان اليها . لماذا ؟ لان ظروف وملابسات نشوء وتبلور وتطور الواحدة منهما يختلف أصلاً عما هو الحال لدى الاخرى .

فالاولى « نزعة المعاصرة » نشأت ، وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق ، نتيجة قصور ذاتي ايدولوجي (عدم تواجد منهجية تاريخية علمية) ، هذا القصور الذي اكتسب ابعاده وآفاقه في اطار التواطؤ الاستعماري الاقطاعي بجانبه الثقافي الايدولوجي . اما الثانية ، « المركزية الأوروبية » ، فقد انطلقت ، من حيث الاساس ، من معاقل الغزو الاستعماري الغربي للشرق العربي هادفة بوضوح ووعي الى طمس الحقيقة التاريخية وتبرير الوصاية الأوروبية الاستعمارية « التحضيرية » عليه بوصفه متخلفاً ودون المستوى الحضاري (وسوف نعود ثانية الى هذه المسألة بشيء من التفصيل في سياق الحديث عن « المركزية الأوروبية ») .

يبقى أن نشير الى أن « نزعة المعاصرة » عموماً هي على كل حال اقرب الى الرؤية الجدلية التاريخية التراثية منها الى الرؤية السلفية .



هذا يعني انها تمثل ، ضمن ما تمثله ، احد اشكال ازمة النمو التي الحت على الوطن العربي في حينه .

فالمطامح والآفاق التي طرحتها « نزعة المعاصرة » وأحاطت بها (اقامة مجتمع على أساس قومي ، أي ليس على أساس الدين ، وعصري يأخذ

بوسائل التقدم العلمي والصناعي) ، تلتقي من حيث (النتيجة مع الرؤية الجدلية التاريخية التراثية .

هكذا ، وعلى ذلك النحو تبدو « نزعة المعاصرة » تيارا فكريا كان يمكنه ، على الأقل في بعض المسائل التي طرحها ، ان يتحول الى ظاهرة فكرية خصبة بمنعكسات اجتماعية اقتصادية وسياسية خصبة ، لو لم يستمر التواطؤ التاريخي الاقطاعي الاستعماري طويلا في جثومه على صدر الاقطار العربية على حساب الطبقة البورجوازية العربية الناشئة ولحساب الاستعمار الاقتصادي والعسكري والثقافي اولا ، والاقطاع الداخلي ثانيا ، ذلك الاقطاع الذي لبس بالاصل لبوس البورجوازية واكتسب شخصيتها الهزيلة الهجينة ، محققا بذلك شخصية الاقطاع العقاري التجاري الوسيط .

ان عملية التداخل تلك في شخوص « المسرح » العربي الحديث ، التي أسهم في صياغة ملامحها الاستعمار الرأسمالي الدخيل وكان حصيلتها نكوص الطبقة البورجوازية الاقطاعية عن حل المهمات الثورية المطروحة أمامها ، كونت الخلفية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية غير المباشرة للملامح والسمات التي اكتسبتها « نزعة المعاصرة » ، وكذلك « النزعة السلفية » ، بل أيضا « النزعة التحديدية » ، هذا اذا لم ننس النزعة « التلفيقية » ، التي ستشكل موضوع حديثنا في الفقرة التالية من هذا البحث .



هكذا مسك الخيط ، حتى الان ، من طرفيه : الماضي ملحة عليه « النزعة السلفية » ، وواصله على هذا الطريق الى اللاتاريخية اللاتراثية (الماضوية) بكل تعنتها وانغلاقها ، والحاضر ملحة عليه « نزعة المعاصرة » العدمية ، وواصله على هذا الطريق ايضا الى اللاتاريخية اللاتراثية (الحاضرية) . ولكن تينك النزعتين لم تبقيا على واحد من الطرفين ، اذ تحولتا الى جيفة (في الحالة الاولى) ، والى هيكل عظمي اعجف (في الحالة الثانية) .

واذن فهناك امكانية ثالثة للامسك بذلك الخيط الدقيق ، امكانية مسكه من الوسط ، ومن هنا نشأت « النزعة التلفيقية » .

الفصل الثالث

النزعة التلفيقية

حينما نصل الى الحديث عن « النزعة التلفيقية » ، نجد انفسنا أمام ظاهرة نموذجية من ظواهر الفكر العربي الحديث على وجه الخصوص .

فاشكالية الموقف الفكري العربي ، ومن خلفها اشكالية الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي في اطار الوطن العربي ، عبرت عن نفسها ليس فقط من خلال النزعتين اللتين بحثنا فيهما ، وانما كذلك من خلال هذه النزعة التلفيقية (ونزعات أخرى كما سيمر معنا فيما بعد) .

وقد تضمنت هذه الاخيرة ، في موقفها وطابعها المتميز والمفصح عنه ، محاولة للف والدوران على التراث واللحظة المعاصرة في وقت واحد ، والوصول في نهاية المطاف الى « تركيب » هو في حقيقة الامر ليس أكثر من صيغة تعسفية تجميعية لكلا الواقعين المومى اليهما . فهي ، هذه النزعة التلفيقية ، برفضها لـ « النزعة السلفية » ولـ « نزعة المعاصرة » ، تعتقد انها انتهت الى موقف سليم « عادل » من دينك الطرفين ، موقف يؤاخي بينهما: لا هذا وحده ولا ذاك وحده ، وانما الوسط بينهما . والحصيلة هذه ، موقف الوسط ، أو موقف البين — بينية لا يشكل في ذاته وحدة ، وانما يسعى ، بشكل ما ، لان يخفف من تنافر الطرفين المتنافرين المتناقضين والمتصارعين في سياق الفهم التلفيقي (١) .

١ — يشير أحمد فرج السنهوري في مقال له حول « التلفيق بين احكام المذاهب (الفقهية) » بان المعنى اللغوي لكلمة « تليفيق » هو : « ضم الاشياء والملاءمة بينها لتكون شيئا واحدا أو لتفسير على وتيرة واحدة » (مجلة الازهر — عدد خاص .. نفس المعطيات سابقا ، ص ٩٥٥) . والحقيقة ، ان هذا الكاتب ينطلق في فهمه لهذه المسألة ، من حيث الاساس ، من ان « الاسلام في الطريق الوسط ، طريق الحق والعدل والصدق » (محمود حب الله ، نفس المصدر السابق ، ص ٩٢٢) . ومع الإشارة الى ان نظرية او موقف « الوسط » هذا يجد في الفكر الارسطي احد مصادره الرئيسية ، لا يسعنا الا التأكيد على ان الحديث عن « التلفيق » لا يلتقي مع الحديث عن « التوحيد » ، كما يظهر من وجهة نظر السنهوري ، في هذه الحال يصح القول بـ « تجميع » ليس لا .

وقد اشرنا الى أن الخلفية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية لذلك الموقف الوسطي « الانتقائي » كمنّت في اشكالية وانسداد آفاق التطور أمام الطبقة الوليدة ، البورجوازية الاقطاعية العاجزة والخاضعة وغير المستقلة . ان هذه الطبقة المبعثرة ، غير المتماسكة وغير المعبأة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وفكريا وقوميا ، لم تكن بالاصل قادرة على اتخاذ موقف فكري موحد ومتجانس وحازم .

والسبب في ذلك يرجع الى انها لم تكن في يوم من الايام حصيلة نموها الداخلي فحسب ، بل كان كذلك العنصر الخارجي (الاستعمار) عاملا هاما في تكوينها .

ان تلك الطبقة التي ادينت بأن تبقى دون مستوى وعيها لـ « ذاتها » ، كانت وما تزال مصدر المأساة ، التي طرحها ، ضمن من طرحها ، التلفيقيون في الوطن العربي بأشكال متخلفة قاصرة مشوبة بطفولية حرنة جموحة ، ولكن جموحة الحصان الذي لا يملك من أمره شيئا ، طالما انه ملجوم الى صاحبه عبر « رسنه » .

لقد وجدت الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك نفسها وجها لوجه أمام التيار الباهر للمنجزات الحضارية الغربية (الرأسمالية) . بل من الادق ان نقول ، ان مواجهتها لهذه الاخيرة لم تكن مباشرة ، ولم يكن ممكنا ان تكون كذلك . فلقد تعرفت الطبقة هذه على الجانب الدامي من تلك المنجزات: التدخل الاقتصادي المسلح ، وقمع الديمقراطية ، ومجابهة التصنيع والوحدة القومية ، ورفض الحقوق البسيطة للجماهير البائسة المضطهدة .

وهنا ينبغي القول ان الطغمة البورجوازية الاقطاعية العليا اندفعت في خدمة السيد الجديد لقاء حصولها على مكاسب استهلاكية دبت عليها ثروة مالية ، وظفتها اكثر الاحيان في مشاريع تجارية سريعة المردود وقصيرة المدى . اما الجموع الكبيرة من الشرائح البورجوازية الوسطى (ولا اضيف اليها البورجوازية الصغيرة المنتشرة بشكل واسع بإمكاناتها المادية والثقافية الضحلة) ، فقد أتاح لها انصراف تلك الطغمة الى الشؤون التجارية الواسعة والسياسية أن تتحول ، بدرجة ملحوظة ، الى الحياة الثقافية ، على ضيقها .

هذا يعني أن الشرائح الوسطى من البورجوازية هي التي أتيح لها ، بشكل رئيسي ، ان تكسب الصورة الايديولوجية الثقافية البورجوازية في الوطن العربي ملامحها الرئيسية العامة . هذا أولا . أما من ناحية أخرى ، فانها هي التي كانت كذلك في الموقع الذي أتاح لها ان تلتقي بمنجزات الحضارة الاوروبية . فإمكاناتها المادية كانت تسمح بتوجيه أبنائها باتجاه تحصيل العلم والدراسة في الداخل وفي مجموعة من البلدان الاوروبية .

بالطبع ، نحن حين نقول بذلك ، لا نكون قد وضعنا خطا حادا بين البورجوازية الوسطى والكبيرة المندغمة من حيث الاساس بالقطاع . فهناك من انصرف من أبناء هذه الاخيرة الى ذلك الاتجاه . وكثيرا من

الاحيان كان هنالك أبناء متحدرين من اقطاعيين عملوا على استيعاب ما أمكنهم من أمور التقدم الحضاري المدني ، بما فيه التكوين الثقافي العام والموسع احيانا . ولكن بالرغم من ذلك تبقى الشرائح الوسطى من الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة هي التي ارتادت ، من حيث الاساس وبشكل واسع نسبيا . ابواب الثقافة والتعليم . **ها هنا** ، في اطار هذه الشرائح الوسطى ، نستطيع استشفاف واستقصاء الجذور العميقة لـ « النزعة التليفقية » التراثية ، تلك التي جسدت مطامح المجتمع الجديد في تقدم اجتماعي وعلمي . وعكست في نفس الآن حدود هذه المطامح : نقل ميكانيكي لبعض مظاهر الحضارة الاوروبية التقنية العلمية والعقلية ، وفهم تعسفي تبسيطي لقضايا التراث الفكري العربي .

وباختزال أكثر ، نرى أنه من الضروري ، لكي نستوعب المشكلة الاساسية في « النزعة التليفقية » ، الكشف عن الموقف **الهجين** الذي اتخذته تلك الشرائح الطبقية من قضيتي « الاصاله » و « المعاصرة » . والحقيقة ، ان هذا الموقف كان ردا ورد فعل على « نزعة المعاصرة » في توجيهها التراثي العدمي وعلى « النزعة السلفية » . في آن . كما ان هاتين الاخيرتين تمثلان ردا ورد فعل على تلك وعلى بعضهما بعضا . هذا يشير الى أن كل واحدة من تلك النزعات تندرج ، في الاساس ، تحت اطار تلك النزعتين من حيث هما واحد موحد بمعنى معين ، هو أنها تمثل موقفا أحادي الجانب .

من حيث هما واحد موحد بمعنى معين ، هو أنها تمثل موقفا أحادي الجانب . لقد رفضت « النزعة السلفية » رفضا قاطعا « نزعة المعاصرة » تلك ، كما رفضت هذه الاخيرة النزعة الاولى بمثل ذلك الموقف القاطع . أما « التليفقية » فانها ترفض كلتا النزعتين . معتبرة انها هي التي تمثل الموقف الامثل ، انها ترفضهما معتقدة انها خطان متطرفان منحرفان عن الخط القويم ، الذي يأخذ من كل الاطراف والآراء شيئا . او بالاحرى السذي يأخذ من الطرفين الرئيسيين ، التراث والغرب (الرأسمالي) ، ما يكون منه وضعاً « جديدا » يحتوي من كل القطبين فضائلهما .

وبتعبير آخر ، « النزعة التليفقية » تعتقد بأنها تبقى متماسكة ومتوازنة حينما تضع قدما في الغرب الحضاري واخر في الماضي العربي . الا انها في هذا السلوك تفقد ، دون أن تدرك ، شخصيتها المتميزة .



ان « النزعة التليفقية » في موقفها من التراث والتاريخ العربي وممن قضايا البحث النظري فيها يمكن تقصيصها في اتجاهين ، ربما يبدوان للوهلة الاولى متعارضين ، والامر هو فعلا كذلك ، ولكن تعارضهما هذا يظل في الحصلة النهائية هامشيا ، غير جوهري ولا حاسم .

الاتجاه الاول يركز ، بقليل أو بكثير من الوضوح والوعي المنهجي ، على الحضارة الغربية (الرأسمالية) بهدف النفاذ منه الى التراث العربي الفكري وربما كان من الادق ان نقول بأن هذا الاتجاه ، مثله مثل الاتجاه الثاني كما

سياني معنا ، يجد في تلك الحضارة وهذا التراث منطلقين ضروريين ، ولكن غير متكافئين . انهما عكازتان يحتاجهما ممثلو « النزعة التليفقية » احتياجا مبدئيا ، ولكن الادوار المتسمة بأهمية اكثر من غيرها ، تنتقل من موقع الى آخر .

وعلى هذا النحو يبدو منطقيا ومتسقا مع البنية الداخلية للنزعة التليفقية، ان يرى الاتجاه الاول في الحضارة الغربية (الراسمالية) مرتكزا اكثر اساسية مما هو الحال بالنسبة الى الماضي (أي التاريخ) العربي .

هذا من طرف . اما من الطرف الاخر ، فان الاتجاه الثاني في « النزعة التليفقية » يرى ذلك المرتكز مجسدا في الماضي العربي . فالعلاقة بين طرفي الحبل قائمة هنا كذلك ، ولكنها غير متكافئة ، اذ هي اميل الى التراث منها الى الحضارة الغربية تلك . بطبيعة الحال ، يمكن ان ينشأ عن ذلك وهم ، ذلك هو الميل الى الاعتقاد بأن هذا الاتجاه يرى في التراث **منطلقا منهجيا موحدا** متماسكا (وكذلك الامر فيما يخص الاتجاه الاول) . ان التوجه التليفقي وليس المبدئي المتماسك داخليا ، هو ما يميز موقفنا الاتجاهيين .

هذا يتضمن القول بأن « النزعة الانتقائية » لا تعني هنا النظر الى الطرفين المنتقى منهما نظرة واحدة ، بل ان عنصر المفاضلة يفصح عن نفسه بشكل او بآخر ..

اما « التراث — الماضي » فانه يعني في نطاق الاتجاه الثاني « المنجزات الحضارية العربية » مرة او المنجزات الحضارية الدينية الاسلامية مرة أخرى او كلا الوجهين مرة ثالثة . وثمة ملاحظة أخرى هامة علينا ان نعللها في حينه بشكل مقنع ، وهي أن الاتجاه الاول صب في مصب الليبرالية ، التي كانت آنذاك — في فجر التكون البورجوازي الهجين انطلاقا من أواخر القرن الثامن عشر وفي مراحل لاحقة — شكلا متقدما نسبيا في اطار التحرك الايديولوجي الثقافي .



لقد انقضى عهد طويل على نشوء « النزعة التليفقية » فخلفت وراءها مجموعة من الاسماء ، اللامعة والنكرة . ولا شك انه من الافضل التعرض لاصحاب هذه الاسماء او لمعظمهم لكي يتسنى لنا تكوين صورة وثقى عن تلك النزعة . بيد انه من الوارد كذلك ان نرسم المعالم الرئيسية لتلك الصورة عبر تناولنا شخصيتين نموذجيتين في تمثيلهما لتلك النزعة ، وهما زكي نجيب محمود وسيد قطب . وفي سياق ذلك سوف نسلط الضوء على موقف عبد الله العروي من قضايا التاريخ والتراث العربي ، لانه انتهى عبره الى نتائج رئيسية تتضمن ميلا تليفقيا واضحا .

ان زكي نجيب محمود ، الذي يمثل الاتجاه الاول على نحو جاد ومعمق ، يطرح موقفه في كثير من الحرص على الوضوح النظري « العقلي » ، ولكن دون أن يكون قادرا على البقاء متماسكا حتى النهاية .

والحقيقة أنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس . فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي تطبع ذلك الموقف في معالمة الرئيسية ، حيث يستحيل الوصول الا الى نتائج تلفيقية من حيث الأساس .

ومن الجلي ان هذا الامر مرتبط أصلا باستحالة وصول « التلفيقية » الى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي (التاريخ) وللحظة المعاصرة معا .

ان الموقف الذي اتخذته « نزعة المعاصرة » في منحاها السلفي العدمي و « النزعة السلفية » في منحاها الديني الوثوقي خصوصا من الماضي العربي الاسلامي ، ذلك الموقف الذي تجسد في صيغتين متقاطبتين ولكن مشتركين كليا ومبدئيا في ان ذلك الماضي يشكل بنية واحدة متجانسة ، مما ادى الى رفضه كليا من قبل النزعة الاولى وتبنيه كليا من قبل النزعة الثانية ، أقول ان ذلك الامر بصيغتيه المشار اليهما ترى فيه « النزعة التلفيقية » موقفا متطرفا مكابرا يخالف قواعد التفكير والسلوك السليمين .

اما في رأي هذه الاخيرة فان الماضي المشار اليه ليس خاليا من التناقض ، وانما التالي ليس متجانسا . لكن ذلك التناقض ، القائم بين الدين والعقل يتلاشى على ايديها حين تؤكد بأنه ليس جوهريا ، وانما هو شكلي ، عرضي ، وعلى صعيد المرحلة المعاصرة تبرز نفس المقولة : هنالك العلم المعاصر وهنالك الايمان . والتعارض بينهما شكلي ، أما من حيث المضمون فلا تعارض .

والواقع ان مهمة التوحيد بين ذينك الطرفين « المتعارضين » التي تتم عبر الصيغة « العصرية المتقدمة » ، وهي التوحيد بين الدين والعلم ، تكتسب على ايدي ممثلي « النزعة التلفيقية » موقفا وسطيا ، موقفا يلح على احداث أو ابداع تناغم وتوافق وتكامل بين العقل والدين ، والعلم والايمان ، والماضي ذاك والحضارة « المادية العقلانية » المعاصرة . واذ كان الامر كذلك يغدو هذا الموقف الوسطي هو « الذي نريد لابناء عصرنا ان يستخلصوه من تراثهم — شكلا لا مضمونا — وهو الا يجعلوا بين العقل والايمان تعارضا بل ان يجعلوا بينهما تعاونا على الوصول الى هدف واحد » (١) .

ويضيف زكي نجيب محمود مفصلاً : « فإذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمد منه ترانثا ، فليكن هو موقف المعتزلة والاشاعرة معا ، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ومن الاشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر من نستطيع بلوغه ، وبهذا نجعل الدين موكولا الى الايمان ، ونجعل العلم موكولا الى العقل ، دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر » (١) .

على هذا النحو تنظر « النزعة التلفيقية » الى التراث بعينين اثنتين ؛ لكل منهما ذات الحق الذي تملكه الثانية . والتراث نفسه يغدو ، على يد زكي نجيب محمود مسرحا تتعايش عليه متعارضات ومتناقضات هي في الاصل ، أي في منشئها ، ضد التعايش مع بعضها . وقد اكتسب هذا « الضد » في التاريخ العربي الاسلامي والعالمي الوسطوي ، الى جانب صور أخرى متعددة ، صورة صراع دموي وتصفية جسدية من قبل الطرفين .

فالمرحلة العظمى لازدهار المعتزلة فكرا وموقفا سياسيا ابان السلطة المأمونية ، كانت في نفس الوقت المرحلة العظمى للصراع مع الاشعرية النصية والتصدي لها . وكذلك المرحلة العظمى لازدهار الاشعرية ، التي بدأت مع السلطة المتوكلية ، كانت مرحلة النكوص للفكر العقلاني المستنير عموما واضطهاد وملاحقة المعتزلة . فأى تعايش هنا بين المواقف المتعارضة والمتناقضة والمتصارعة ! وربما كان علينا أن نشير هنا الى أن « نظرية الكسب » التي قال بها الاشاعرة تبريرا لاتخاذ موقف وسطي تلفيقي من قضيتي « الجبرية » و « القدرية » ، لم تقف حائلا أمام ممثليها ومن خلفهم من ذوي السلطة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لاشعال حرب لا هوادة فيها ضد « القدرين » ، وفي طليعتهم المعتزلة .

ان « النزعة التلفيقية » هذه تشعر بعقدة الذنب تجاه الماضي العربي ، فهي تخشى أن تخسر احد عناصره ، ولذلك فأنها تحاول أن تقيم جسورا بينها جميعا ، مهمتها هي ، على الاقل ، أن تجمع بينها . والحقيقة ، ان من وراء الرغبة في عدم الخسارة لاي من تلك العناصر ، ذلك الواقع الاجتماعي « المعاصر » العاجز والمبعثر داخليا والمرطم بصخرة التدخل الاستعماري الاجنبي الخارجي المتواطىء مع القوى « التقليدية » العربية ، المتجسدة بركام من العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتبلدة .

والاحساس الاولي بعدائية الغازي الاجنبي ، يجعل التلفيقين يتمسكون بماضيهم — ويقصدون به ماضيهم « الذهبي » — ، ولكن ليس كما يفعل السلفيون الدينيون الوثوقيون ، وانما ، بل بالدرجة الاولى ، بعيون مفتوحة منبهة

ومنوهجة باتجاه الغرب ، ذلك الذي يصنع « المعجزات » العلمية والتكنولوجية .
ومن هنا فان الخطوة الثانية التي تقوم بها التليفقية هي اصطناع
« تعاون » وموائمة بين ذلك الخليط الانتقائي المنحدر من الفكر العربي -
الاسلامي في سياقه التاريخي من جهة وبين الحضارة الراسمالية
الغربية المعاصرة المستندة الى العلم والتكنولوجيا من جهة اخرى . وذلك
على أساس من **الثنائية** بين العلم والقيم الدينية . اما السبب في ذلك فهو ان
« العلم والقيم كلاهما - في اوربا وأمريكا - ينبت من الارض ، كلاهما
ينشئ القوة والمنفعة ، وأما الثنائية المقترحة فتجعل العلم نباتا ينبثق من
الارض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحياها » . واذا
تساءلنا حول موجبات ومبررات هذا التقسيم الثنائي ، فان زكي نجيب
محمود يجيبنا ، متابعاً : « العلم نسبي يتغير مع التقدم ، والقيم مطلقة
بشخص اليها الابصار ، فهي ثابتة من حيث الاسس وان تغيرت من حيث
التطبيق بتغير الظروف » (١) .

هكذا يتعين على الباحث العربي ، على الاقل منذ مائة وخمسين عاماً ،
ان يمد يدا الى الشرق ويبدأ اخرى الى الغرب ، محاولاً عبر ذلك تركيب
مزيج حضاري قادر على صياغة ثقافة عربية عصرية : من الماضي
العربي نأخذ ثنائية العقل والدين ، ومن الغرب الحديث والمعاصر نأخذ
العلم « الاجرائي » ، التكنولوجيا والصناعة وتطبيقاتها .

ان التليفقية تظهر بأفاقها الضحلة وشخصيتها القلقة غير المتماسكة
كذلك من خلال فهمها للتكنولوجيا والصناعة . فهي تنظر اليهما كما لو انهما
مادة خام يمكن اخذهما وتبنيهما من قبل أي وضع اجتماعي ، كالذي يسود
مثلاً في الوطن العربي ، وذلك دون التوقف لحظة عند « الشخصية الذاتية »
المتجسدة في تلك التكنولوجيا والصناعة ، أي عند ما تحتويه هاتان الاخيرتان
من جهد انساني مادي وعقلي وعاطفي . إذ ان الآلة المنتجة ليست ، في
حقيقة الامر ، مجموعة من المواد الخام فحسب ، وانما هي ، من حيث
الاساس ، حصيلة تقدم عميق في البحث العلمي والعلاقات الاجتماعية -
الاقتصادية ، كما انها تجسد طريقة في التعامل العلمي العقلاني مع الطبيعة ،
ورؤية مادية متقدمة ليس بينها ، من حيث الاساس ، وبين تلك الثنائية اي
رباط . وسوف نشهد هذا الامر كذلك لدى بعض الانتقائيين ذوي المنحى
التراثي الديني النصي (سيد قطب) (٢) .

١ - نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٥ .

٢ - ان النخب العسكري الانتقائي الذي يقع فيه زكي نجيب محمود ، هو في حقيقة الامر نموذج
طبع جيلاً كبيراً من مثقفي البورجوازية العربية الهجينة « الانتقائية » بطابعه الخاص .
وربما عثرنا على احد الجوانب « المذهلة » لذلك النموذج ممثلاً بما يقدمه حسن صعب
في كتابه « تحديث العقل العربي - دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي »

على ذلك النحو يغدو مطلباً هجيناً حينما ندعو الى الاخذ بالآلة والعلم (الاجرائي) من هناك وبالتكوين العقلي والديني والنفسي والعاطفي من هنا ، اذ ان هذه الآلة نفسها ، كحصىلة انتاجية ، تجسد تكويناً عقلياً ونفسياً عاطفياً خاصاً بها . فهي حصىلة جهد بشري يحمل مواصفات ذلك التكوين المعقد والمركب .

بل ، بمزيد من العمق والدقة في فهم وتمثل هذه المسألة تجدر الإشارة الى ان الآلة هي بالاصل حصىلة التوحيد بين المادة الخام والجهد الانساني ، باعتبار انها (أي الآلة) جزء رئيسي متمم لـ « قوى الانتاج » الاجتماعية التي تتألف ، بالإضافة اليها ، من الانسان المنتج وموضوع الانتاج . وبطبيعة الحال ، قوى الانتاج تلك ، بما فيها الآلة الانتاجية (اداة انتاج) ، لا توجد الا في سياق نمط معين من العلاقات الانسانية (الاجتماعية) التي تبرز في صيغة معينة من الملكية للانتاج ومن التبادل والتوزيع الانتاجيين . أما عملية التوحيد تلك بين المادة الخام والجهد الانساني فانها لا تتم من خارج ،

في العصر الحديث ، بيروت ١٩٦٩ » . فهو يستشهد (ص ٢١) بنص جاء في كتاب أصدرته الامم المتحدة عام ١٩٦٣ ، يعتبر فيه تطبيق العلم والتكنولوجيا « ... عملية اجتماعية قبل ان يكون عملية تكنولوجية » . (اذ ان التكنولوجيا الجديدة لا تعمل بذاتها) فهي سبيل التحسن الانساني . فلا بد ان تستخدم من قبل اناس يفهمونها ويريدون ويستطيعون ان يكفوا انفسهم مع التغيرات السلوكية التي تستلزمها ... ولذلك فان التغير التكنولوجي يستلزم ثورة ثقافية ») . انه اذ يستشهد بذلك بحق ، ويدعو اليه بقوة ، يجد نفسه عاجزاً عن ان يطبقه على المسائل المحسوسة الملحة المطروحة في نطاق الوطن العربي : « واذا كان الوحي طريقنا والالهام منهجنا لعالم ما بعد الطبيعة اي لله ، فان ما بينه وما بين عالم الطبيعة يقتضي ان نمي وان نستوعب وان نضطلع مناهج المعرفة متكاملة ... وهذا الزم لنا في تقديرنا للنظرة الكلية للوجود التي يزودنا بها الدين ، والتي تنوء بها الفلسفة » ونقصر دونها الايديولوجية ، ويعجز عنها العلم . (التشديد مني : ط . تيزيني) ولكن هذه النظرة تفقد معناها وتخلو من مغزاها ، اذا لم تتفاعل وتتجاوز دائماً بحرية خلاقة مع الفلسفة الايديولوجية والعلم » (ص ٩٨) .

واذا كانت الفلسفة والايديولوجية والعلم في موقع المعجز عن النظرة الكلية للوجود ، فانه يصبح من اليسر التاكيد بان المشكلة القيمة « هي مشكلة التوفيق بين التجديد الفكري والحياتي أي التجديد القيمي الانمائي وبين التدويم القيمي الذي تنطوي عليه طبيعة الاسلام اي طبيعة اي دين يعتبر انه ولي القيم لانه ولي الحقيقة (التشديد مني : ط . تيزيني) (ص ٨٦) . بكلمة اخرى ، المسألة تكمن في التوفيق البراجماتي (النفعي) بين الحقيقة الكلية المطلقة الثابتة ومجموعة الحقائق العلمية التجريبية المتغيرة . ولكن كيف نصل الى التوفيق بين هذين العالمين البعيدين عن التجانس ، ها هنا يجيبنا حسن صعب بان ذلك يتم من خلال « الانتصار على الذات (الذي) هو في السهر بالذات الالهية الحقيقة فوق الذات التاريخية » (ص ٩٦) . هكذا تبدو المسألة عارية : التوفيق بين طرفين غير متكافئين ، الدين والعلم ، الحقيقة الثابتة المطلقة والحقيقة المتغيرة .

وان بدت في المجتمعات البورجوازية المتقدمة محاطة بقسرية شاملة كثيرا او قليلا ، تلك القسرية التي نفسر لنا في الحقيقة ظاهرة الاغتراب .
(Alienation) Entfremdung

ان عملية الصيرورة من المادة الخام الى المادة المؤنسة ، أي تحولها الى « موضوع » ، تجسد علاقة عميقة بين الانسان ، الذات الفاعلة ، وبين ذلك الموضوع ، علاقة يحكمها منطق داخلي ذو أبعاد اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية وجمالية وعاطفية .

كل ذلك يظهر الاشكالية الاجتماعية العملية والنظرية المعرفية لـ « النزعة التلقينية » في اتجاهها نحو توفيق هجين بين الأخذ بمنجزات الحضارة الغربية ، سواء أكان ذلك الرأسمالية أو الاشتراكية (١) من طرف ، وبين أحياء التراث العربي على ذلك النحو الثنائي (الشطر الروحاني والشطر المادي) من طرف آخر .



في هذا المفترق من الطرق . او لنقل في هذا المأزق المسدود الانق نجد « النزعة التلقينية » تنسحب من موقعها ذاك ، لتنحو نحوين آخرين يؤديان بها الى مواقع المثالية الموضوعية اللاهوتية أولا . والى « نزعة المعاصرة » في انجاهها التراثي العدمي ثانيا .

أما كيف يتم ذلك وضمن اية تخريجات ، فان زكي نجيب محمود يرينا اياه :

١ — « وأما نحن ، فأحسب أننا أميل بفكرنا الى الثنائية — كما ذكرت — غير أنها ثنائية لا تسوي بين الشطرين ، بل تجعل للشطر الروحاني الاولوية على الشطر المادي . فهو الذي أوجده ، وهو الذي يسيره ، وهو الذي يحدد له الأهداف » (٢) .

ها هنا يقوم زكي نجيب محمود ، بصفته ممثلا للتلقينية ، بتنازل لصالح أحد طرفي العلاقة الثنائية ، وهو بالضبط الطرف الذي يتعارض مع المنطق الداخلي العقلي والعاطفي والعلمي لصيرورة المادة الخام الى موضوع

١ — النميز بين هذين النظامين الاجتماعيين في اطار هذه المسألة ، لم تنتبه اليه « النزعة التلقينية » ، بل هي غير قادرة على ذلك بشكل واضح وحازم اجتماعيا ونظريا معرفيا ، هذا بالرغم من أنه ، أي ذلك التمييز ، في حال تصعيدنا للعلاقة بين الآلة والانسان واكتشافنا لجوانب أخرى هامة لها ، ذو دلالة خاصة وبارزة وضرورية .

٢ — زكي نجيب محمود : نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٢٧٥ .

انساني حضاري . لماذا ؟ لان محمود يرى « ان ... تفردنا الثقافي (١)
(ينحصر) في تلك الجوانب التي تميز الشعوب وهي التي في الوقت نفسه
ليست مقياس التقدم الحضاري ... ، وأعني بها جوانب العقيدة والفن
وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها » (٢) .
هكذا يسحب الكاتب خطا فاصلا بين « الاصاله » و « المعاصرة » .

الاولى (الاصاله) تنتهي دائرة وجودها وتأثيرها عند تيار التقـدم
الحضاري ، فكأنها هي جلود من العقائد تمنحه من المناعة المطلقة ما يجعله
عازلا تجاه أي تأثير « جديد » . وهنا تستبين لنا بصخب زاوية أساسية من
مدار « النزعة التلقينية » ، كنا قد أشرنا إليها ، وهي لا تاريخيتها ،
ولا تراثيتها الميتافيزيقية : ان الاصاله العربيه تكمن في المحافظة على تلك
العقائد ، وفي وضعها في مكان مع « التقدم الحضاري » ، بحيث تظل هي هي ،
« دون » أن تكون عائقا على طريق هذا التقدم (٣) .

ولكن كيف لا تكون مثل تلك العقائد ، التي لا تخضع لقانون التطور ،
عائقا على ذلك الطريق ، وكيف لنا أن نحفظ التوازن بينها وبين متطلبات
ذلك القانون ؟

ان زكي نجيب محمود الذي يطرح نفسه في كتاباته على أنه « وضعي »
من الناحية الفلسفية ، وأنه بالتالي ضد التعميم الميتافيزيقي الفج ، ينطلق
هو نفسه من مثل هذا الأخير ، حينما يتصدى لمسألة العلاقة بين
الـ « نحن » و « الغير » ، بين « الاصاله » و « المعاصرة » .
فالعقائد ، التي تمثل عنده عنصر تفردنا الثقافي ، هي واقع مطلق ، ذلك
لأنها تنطلق من عالم ميتافيزيقي غير مقيد بأي شرط وجودي (انطولوجي)
أو معرفي (فوق الزمان وفوق المكان) . ومن هنا يصبح من السهل على

١ - اي « اصلتنا » .

٢ - زكي نجيب محمود : الحضارة وقضية التقدم والتخلف ، بحث قدمه الكاتب إلى « ندوة أزمة
التطور الحضاري في الوطن العربي - الكويت - ٧ - ١٢ أبريل ١٩٧٤ » .

٣ - في كتابه الجديد يرفض زكي نجيب محمود هذا الرأي ، مؤكدا على أنه « اذا اراد الخلف
- الذي هو نحن العرب في عصرنا القائم - ان يحيى امتدادا للسلف ، فلن يكون ذلك الا
عن طريق الجانب المعقل من حياة السلف » (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري -
بيروت ، بدون تاريخ اصدار) . لا شك أن هذا الموقف الجديد لا يمكن فهمه الا اذا اخذنا
بعين الاعتبار خصائص « النزعة التلقينية » الاساسية التي هي عدم الاستقرار والفوضى
الفكرية والاضطراب القهجي .

زكي نجيب محمود ان يتحدث عن « الانسان العربي على اطلاق » (١) ،
ذلك الذي يحتاج . بدوره وطبقا لذلك السياق الفكري ، عقائد
« على اطلاقها » .

ولكي تكتمل الصورة التلفيقية بأحد أشكالها — مع الإبقاء على قدر كبير
من الوعي بها من قبل أصحابها — ، يقودنا الكاتب الى جماع القول :
« وبهذا نتيج لانفسنا ان نتحضر بحضارة العصر في أخص خصائصها ، كما
نتيج لها في الوقت نفسه ان تحتفظ بما يميزها عن سواها » (٢) .

ولكن بعد ذلك كله ، يبقى هاما أن نستعيد موقف زكي نجيب محمود
بخصوص تفضيله الشطر الروحاني على الشطر المادي في ثنائيته بين التراث
الأصيل (المتفرد) والحضارة الغربية . فهو هنا ، مع أخذنا كل ما سبق
بعين الاعتبار ، يلتقي التقاء بينا وعلى نحو مذهل مع السلفية الدينية
الوثوقية . فكلاهما . كل على طريقته الخاصة ، يحط من قيمة الجانب العقلي
المتنور — الهرطقي — من التاريخ والتراث العربي ، اذ كلاهما ينطلق من ان
مكونات « تفردنا » و « أصالتنا » لا تتحدد بالدرجة الأولى بهذا الجانب
العقلي ، بل بجوانب العقيدة التي « ليست مقياس التقدم الحضاري » .
بل ان « النزعة السلفية » تخطو خطوة أخرى في ذلك الاتجاه حينما تعلن ان
هذا الجانب العقلي دخیل على الحياة (العربية) الإسلامية ، اي انه واحد
من التيارات الفكرية التي دخلت الحضارة العربية الوسيطية متحدرة من
مصدر يوناني أو فارسي أو هندي الخ .. وعلى ذلك فانه لا يدخل في
مكونات ذلك « التفرد » وتلك « الأصالة » .

٢ — أما النحو الثاني ، الذي تخطه « النزعة التلفيقية » متجهة نحو
« نزعة المعاصرة » ، فيقدم لنا معالمة زكي نجيب محمود من خلال محاولته
استخراج واستنباط معادلة « معندلة » تحدد علاقة الماضي الثقافي القومي
بالثقافة الجديدة المعاصرة : « وتساألني : وماذا نحن صانعون
بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم
« الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول —
كما قلت مرارا مقلدا هيوام وجاريا مجراه — لم أعد أقول انها خليفة بآن

١ — زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مجلة العربي ،
الكويت ، العدد ١٦٥ ، ١٩٧٢ .

٢ — زكي نجيب محمود : الحضارة ... ، نفس المعطيات السابقة .

يقذف بها في النار . وحسبي هذا القدر من الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين
جديد وقديم » (١) .

وزكي نجيب محمود ، الذي يتنقل من موقف الى آخر بوتيرة زئبقية ،
غير عابىء بما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقي المتناسك بالحد
الادنى ، ان زكي نجيب محمود هذا يحدد نظريته الى التراث بوضوح اكثر ،
حينما يربط بينه وبين موقف اجتماعي طبقي يتيح لنا القول بأن الكاتب ، في
آرائه التراثية النظرية والاجتماعية السياسية العامة ، يتمتع من مصادر
الفكر الارستوقراطي **الاقطاعي** البورجوازي الهجين والعنجهي بصورة
تستثير ابتسامة ساخرة او حقدا طبقيًا . فهو يقرر ان « جماهيرنا دراويش
بالورثة » ، فاذا عقل بعضهم كان ذلك قبسا دخيلا على طبع اصيل (٢) .
وقبل ان ندع زكي نجيب محمود يفسر لنا السبب في ذلك ، علينا ان نشير الى امر
ذي شأن كبير في تفهم آراء الكاتب تلك ، وهو أننا حينما نطلق عليها نعنت
الليبرالية ، فإنه يتوجب علينا ان نضع هذا الاخير ضمن **حدوده** الاجتماعية
والفكرية . فليبرالية محمود ، مفهومة في سياقها من الابعاد التاريخية
الاجتماعية والنظرية الثقافية للتواطؤ التاريخي الاقطاعي الامبريالي ، تفقد
الكثير من قيمتها وأهميتها . ذلك لانها طرحت نفسها مشوبة ، بل ممتزجة الى
درجة ملحوظة بموقف اجتماعي طبقي نخبوي (اقطاعي) . وهذا ما يسمح
لنا بالقاء ضوء ساطع على **هجانة** تلك الليبرالية : فجذورها تفوص في قاع
التراتب الاقطاعي الهرمي ، أما فروعها فتلامس آفاق « المساواة »
البورجوازية دون ان تتلاحم بها . ويمكننا ان نعمم هذا الحكم ، في الخط
الرئيسي ، على معظم اولئك الذين نحوا نحوا ليبراليا في الفكر كما في
السياسة . وليس في هذا ، ولا شك ، ما يدعو الى الدهشة ، لانه يستجيب
بالاصل لواقع الحال استجابة ظلت في كل الحالات قاصرة عن تحقيق حد
عميق من المستوى التنظيري .

ان نكوص الطبقة البورجوازية العربية عن تحقيق المسائل الثورية
الاساسية (البورجوازية) ، خلق مجموعة من الارتكاسات الايديولوجية
النظرية التي انعكست على نحو **مباشر** في الموقف التراثي لاولئك الليبراليين ،
ومنهم زكي نجيب محمود .

والان ، اذا تساءلنا عن السبب الحقيقي لكون « جماهيرنا دراويش
بالورثة » ، نجد محمود يحدد لنا ذلك في أن « جماهيرنا » (هذه) منذ الازل
— ازل التاريخ المدون — مفتونة بالغيب دون الشهادة ، بالباطن دون
الظاهر (٣) .. » .

وهكذا على حين غرة نجد « النزعة التلقينية » تندغم ، على يدي زكي
نجيب محمود ، بـ « نزعة المعاصرة » ، في منحها التراثي العدمي ، تلك

١ — زكي نجيب محمود : تحديد الفكر العربي — نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤١ .

٢ — نفس المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

٣ — نفس المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

التي كانت قد برزت في حينه في بعض كتابات اسماعيل مظهر على نحو مثير وذي دلالة هامة . فمعارضة التراث (ويفهم هنا بأنه الاصاله) بالمعاصرة تكتسب هنا صيغة **نظرية واجتماعية طبقية** حازمة وجازمة : ان التراث يصبح مرادفاً للاعقلانية والدروشة ، أما المعاصرة فتصبح مرادفة للعقلانية والعلمية المستعارتين من ثقافة خارجية . لماذا هذا الامر وما هي عناصره ومبرراته وآفاقه ؟ الاجابة الان لدى محمود بلبوسه الجديدة ، لبوس المعاصرة التراثية العدمية : « اجتاحت جماهير الناس موجات من اللاعقلانية مغروزة في طبائعها كألوان جلودها » (١) . ولذلك فالصورة تتميز بما يلي : هناك « دروشة تعجب الجماهير العريضة ، يقابلها **عقل مستعار** (خط التشديد مني : ط. تيزيني) من ثقافة أخرى ، تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة » (٢) . اي اللاعقلانية « الفطرية » لهذه الكثرة (٣) : والذي يبعث على الدهشة ان يكون لدى زكي نجيب محمود ، بعد ما أدان على هذا النحو القطعي تراث « الدروشة » اللاعقلاني الفطري واشاد بثقافة الصفوة وعقلها المستعار ، **رمق** وشجاعة ذاتية ليتكلم عن « وصل بين جديد وقديم » ، يسفر عن جذوره التسي لا يستطيع القفز فوقها : الانتقائية القلقة بين هذا وذاك ، دون ان تستقر على موقف ، لا على « الاصاله » ولا على « المعاصرة » ولا على الخلط التعسفي المسطح بينهما .

ان اللاتاريخية واللاتراثية والليبرالية الارستوقراطية (**الاقطاعية** البورجوازية الهجينة) تحيطان بالتلفيقية هذه احاطة السوار بالمعصم . ولا شك ان هذا الامر يمكن ان يتحول بسهولة الى احجية ووهم ، اذا بتر من خلفيته الاجتماعية والتاريخية . فالبحث عن الحقيقة انطلاقاً من موقع غير متميز وغير متماسك ، يؤدي على يد التلفيقية الى نتائج غير متميزة وغير متماسكة وقلقة .

اين تلك الطبقة الاجتماعية التي كان بمقدورها أن تطرح شخصيتها المستقلة اقتصادياً واجتماعياً وايدولوجياً ؟ انها لم توجد في التاريخ العربي الحديث . واذ انتفى وجود تلك الشخصية لديها ، فقد أصبح وارداً ومفهوماً أن يغيب ، وأن كان على نحو معقد متوسط ، ذلك الموقف الايدولوجي المتماسك والحازم مع نفسه ومع الواقع الموضوعي .



والآن لا يسعنا الا ان نصوب انظارنا بانجاه تلك التأثيرات الفكرية الاجنبية

١ - نفس المصدر السابق ص ١٦٣ .

٢ - نفس المصدر السابق ص ، ١٦٥ .

٣ - ان عدم الاستقرار والفوضى الفكرية والاضطراب المنهجي التي نسم بها « النزعة التفسيقية » عموماً كما رأينا ، هي التي تتيج لنا مرة أخرى فهم الموقف الجديد الذي اتى به زكي نجيب محمود في كتابه الجديد « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » . فهو هنا يعود عن رايه في « العقل المستعار » في نطاق التراث العربي الفكري ، كما رأينا فوق ، معتبراً هذا العقل في هذا التراث جزءاً أصيلاً من هذا الاخر : « واحسبنا احراراً اذا اخترنا الا نقبل من تراثهم (اسلافنا العرب) الا المعقول وحده » ، ص ٤٦٤ ، نفس المعطيات السابقة .

التي انعكست في « تليفقية » محمود ، اذ ان هذا الاخير ومثقفين آخرين أقدموا على قراءة أو دراسة هذا الجانب أو ذاك من التاريخ العربي الفكري معبئين بمجموعة من التأثيرات الفكرية الأوروبية (الرأسمالية خصوصا) .

ولم ينحصر الامر في نطاق قراءة أو دراسة تلك الجوانب بل تعداه الى تقديم « مشاريع » حول صورة الراهن والمستقبل في الوطن العربي ، مما أدى الى تعقيد الصورة الهجينة حول التاريخ والتراث العربي في اذهان هؤلاء ، والى جعلها أكثر اهتزازا وقلقا . وهكذا شهدنا مثلاً عبد الرحمن بدوي في « شخصيات قلقة في الاسلام » وزكي نجيب محمود في « تجديد الفكر العربي » . فالاول منهما ينطلق من الفلسفة الوجودية ، أما الثاني فمن الفلسفة الوضعية .

ولا شك أن هذا الامر (اي رؤية التراث « عبر » احدى الفلسفات البورجوازية) يشكل ظاهرة جديرة بالانتباه والتقصي . فوعي الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي قد تحدد ، على نحو ما اثرناه سابقاً ، من داخلها كما من خارجها في وقت واحد .

ومن البين أن ليس في المسألة غرابة ، اذ ان « استعارة » وعي فلسفي متقدم في اطار الطبقات البورجوازية الأوروبية (الفرنسية والانكليزية والالمانية بشكل خاص) ومحاولة جعله جزءاً من الوعي الطبقي الذاتي للطبقة البورجوازية الغربية المتخلفة (في مصر وسوريا والعراق خصوصاً) ، أمر وارد ومشروع ، ولكن بعد ان يكون ذلك الوعي قد طوع ، ضمن حركة عفوية بشكل رئيسي وبهذا المستوى أو بذاك ، لواقع وآفاق الطبقة الجديدة . هذا يظهر أن تلك الاستعارة الايديولوجية لا يمكنها ، مهما أوغلت في مباشرتها وميكانيكيته ، إلا أن تمر عبر موقفها الايديولوجي هي نفسها بهذه الصيغة أو بتلك .

أما السبب في ذلك ، فهو أن كلتا الطبقتين تشتركان في أمر أساسي عام ، ذلك هو وضعهما المأساوي الفاجع . فالاولى منهما تحاط وتجاوبه بآفاق مسدودة في مرحلة طفيلية النظام الرأسمالي الامبريالي . وكذلك الطبقة الثانية تجد نفسها في مثل ذلك الوضع من انسداد الآفاق ، ولكن في مرحلة فشل الثورة على ايديها .

لقد استنفدت الطبقة البورجوازية الأوروبية آفاق تطورها التقدمي بعد أن حققت مهماتها الرئيسية في مرحلة صعودها وفي مراحل لاحقة (١) . أما

١ - في الحقيقة ، ينبغي التمييز هنا بين مرحلتين رئيسيتين في نظرة هذه الطبقة الى « التراث » : تراثها الأوروبي . فهناك مرحلة العقلانية والمادية والتفاوت الاجتماعي العميق ، وفيها برز مفكروها ومثقفوها المعظم محاربين شجعان ضد الجوانب الغيبية المعتقدية من التراث الأوروبي ، وخصوصاً ضد المبدأ الديني التبريري « الفلسفة خادمة الدين » . ولكن لم يكن بمفكرهم اولئك ، بطبيعة الحال ، أن يصلوا الى موقف علمي دقيق وحازم من ذلك التراث . فكتبوا يخطون « بالشكال مختلفة » بين عناصره المتألفة والمتعارضة . اي

بالنسبة الى الطبقة البورجوازية العربية ، التي نشأت واكتسبت « شخصيتها » تحت وطأة التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي ، فان الامر مختلف أصلا . فهي أذ نشأت ، كان عليها مرغمة ومن حيث الأساس ان تتحرك في دائرة من الهجانة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية والايديولوجية . وبذلك ارتبط واقع الانسداد التاريخي امامها بالمراحل الاولى من تكونها .

ذلك الامر يبرز لنا ، على نحو واضح ، أن مقولة « التطور والتقدم الاجتماعي » و « الصيرورة » في صيغتها العلمية المسيية الحازمة لم تدخل الدائرة الايديولوجية لتلك الطبقة ، بل على العكس من ذلك ، كانت مقولات « الموقف التجريبي الاجرائي » المعادي ، على نحو بدائي جاهل ، لاي تعميم فلسفي ، و « العبثية اللاتاريخية » ، و « النفعية ذات المدى القصير المتقطع » ، قد كونت المتن الاساسي لتلك الدائرة . واذ تحدد موقفها وافقها ضمن ذلك السياق التاريخي ، فانها تنهل من الذرائعية والوجودية والوضعية الحديثة الخ . . على طريقته الساذجة ، لانها وجدت فيها جميعا عزاء ذاتيا وتبريرا ايديولوجيا لانسداد آفاقها . وهي لذلك ، أي

انهم لم يتمكنوا ، من حيث الأساس ، من تقديم تقويم علمي دقيق ، تاريخي جدلي مادي له . ولكن يبقى هاما جدا التأكيد على موقفهم النوري المجدد من ذلك التراث ، اذ هم الذين وضعوه في الموقع الذي جعله يسهم في التصدي لقيم العالم القديم (الاقطاعي) ، وفي تثبيت وتعميق القيم الجديدة (البورجوازية) . اما مثلو هذا الموقف فانهم كثر ، منهم سيكون وديكارت وديدرو وغوته وفويرباخ وكانت وهيجل . ولكنهم لم يعمدوا ، بشكل عام وكما يظهر من نشاطهم الفكري ، الى رفضه كليا وعلى نحو قطعي .

في هذا السياق من المسألة نجد قسطنطين زريق على حق في نخطئة فؤاد زكريا في رايه « بأن الاوروبيين لم يخلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتهي الى صميم ثقافتهم » ، سواء كان المقصود بهذا الاخير تراث ارسطو ، كما يفهم من ذلك زريق ، أو التراث الاوروبي بكامله (انظر : فؤاد زكريا — التخلف الفكري وابعاده الحضارية ، قسطنطين زريق — تطبيق على بحث التخلف الفكري وابعاده الحضارية الذي كتبه الدكتور فؤاد زكريا . كلاهما ظهر في ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي — الكويت ٦-١١ ابريل ١٩٧٤) .

اما المرحلة الثانية من موقف الطبقة البورجوازية الاوروبية المتقدمة الى « التراث » فانها تنقسم باللاعقلانية واللامعقولية والريية النافذة للمادية الفلسفية والمهج التاريخي . وهي بذلك نجد في الوهم ملاذا ، وبالتالي فان توجهها التاريخي تحبط به موجة قاتمة من التشاؤم . في هذه المرحلة تفقد تلك الطبقة المثل العليا التي طرحتها في مرحلة صعودها الاولى ، تلك المثل التي تغنت بالحرية والعقل والثورة والقدرة على حيازة العالم معرفيا وماديا .

اما مثلو هذه المرحلة ، فهم موجودون في كل البلدان الرأسمالية المتطورة مكتسبين تسميات متعددة مختلفة ، مثل الكاثنتين الجدد واليهجيين الجدد والوضعيين الجدد والوجوديين الخ . . (انظر في سياق ذلك :

W. Heise — Aufbruch in die Illusion Berlin - 1964

تلك الفلسفات ، شكلت وعي الازمة المثالي الوهمي لدى تلك الطبقة . (١)

أن تلك الفلسفات (الايديولوجيات) ، التي نشأت في سياق عملية تحول الايديولوجية البورجوازية الى مواقع الامبريالية وباعتبارها تعبيرا عن واقع انسداد الانق التاريخي امام هذه الأخيرة وعن ضرورة منحها مشروعية تاريخية ما في وقت فقدتها فيه بشكل أساسي ، أقول ، أن تلك الفلسفات — الايديولوجيات تتحول الى ترسانة ايديولوجية لمجتمع متخلف بأس قاصر شمولاً وعمقاً .

ان ذلك الذي أتينا عليه يستكشف لنا القاع العميق **لظاهرة** زكي نجيب محمود بصفته أحد الوضعيين الجدد العرب . الذين تعرضوا لمسائل التراث العربي بطريقة تلفيقية . اذ ان منطلقه التلفيقي هو الذي يجعله ينتقل من موقف الى آخر دورياً . دون الركون الى واحد منهما ودون توازن وتماسك .
حالئذ وانسياقاً مع مقتضيات ذلك المنطلق ، **يمسح** قراره الى شبح هزيل شاحب من مطامح الطبقة البورجوازية العربية : « هذا التراث (العربي) كله بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته ، لانه يدور اساساً على محور العلاقة بين الانسان والله ، على حين ان ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان » (٢) :

١ — نعم ، ان ذلك الطموح نحو علاقة انسانية عقلانية بين الانسان والانسان (العربي) لم يستحوذ من تفكير وسلوك واحلام الطبقة تلك الا ما قد سمحت لها به التأثيرات الايديولوجية الخارجية (الغربية) ، خصوصاً تلك

١ — يبدو انه من الضروري الإشارة هنا الى ان مجموعة الافكار التي طرحها شبلي شميل (١٨٥٠ — ١٩١٧) ، وربما كذلك — بحدود — فرح أنطون (١٨٧٢ — ١٩٢٢) وآخرون من قبله ومن بعده ، حول التطور البيولوجي الانساني — دون أن يشمل ذلك التطور الاجتماعي — ، لا تشكل في حقيقة الامر قاعدة عامة ورئيسية ، بل انها لم تكن أكثر من ظاهرة عارضة نشأت تحت تأثير الفكر العلمي الاوروبي ، والدارويني منه خصوصاً . وقد قمع هذا الأخير وادين اشد القمع والادانة في مصر وسوريا واقطار عربية أخرى .
ان تلك الافكار لم تستطع ان تحتل حيزاً ذا شأن في الفكر العربي في القرن التاسع عشر . وقد ظلت تسمى ، أكثر ما يكون ، « فوق السطوح » (انظر كتاب فلسفة النشوء والارتقاء لشبلي شميل ، القاهرة ١٩١٠) .

لقد كان على الفكر العربي الحديث أن يتحرر ، ولو نسبياً ، من التصور الديني للخلق ، ولا نقول للتطور ، كي يحقق نقداً ملموساً على طريق طرح فكرة « التطور » الطبيعي والاجتماعي . ان غياب الطبقة البورجوازية الثورية عن واقع الوطن العربي ، الذي كان من وراء تلك الظاهرة ، هو نفسه الذي سيقدم ، على نحو غير مباشر ، المبررات لضرورة تجاوز تلك الطبقة الهجينة كخطوة اكيدة على طريق الوصول الى مفهوم التطور ذاك .

٢ — زكي نجيب محمود : تجديد الفكر الديني — نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٠ .

التي انطلقت من مرحلة الصعود البورجوازي التقدمي والمراحل اللاحقة التي اتسمت بتعاضد الصراع بين الايديولوجية الامبريالية والايديولوجيات الاخرى المعارضة ، مادية كانت او مادية تاريخية جدلية او مثالية تاريخية او مثالية مستنيرة . ولذلك فان ما يلتزمه زكي نجيب محمود في لهفة مؤرقة لم ينشأ في اطار الطبقة البورجوازية العربية فحسب ، وانما هو كذلك اصداء عصور التنوير الاوروبي الخافتة ومظاهر التحرك الفكري المادي الميكانيكي والجدلي التاريخي الجدلي المثالي والعلمي الوضعي في المجتمع الرأسمالي الامبريالي الحديث والمعاصر .

هذا يعني ، في حيلة المقال ، انه لكي يتحقق طموح زكي نجيب محمود ذاك ، عليه ان يتجاوز المنطلق التلفيقي في الواقع الاجتماعي الطبقي العياني كما في الصورة الفكرية المجردة . وهذا يقتضي بالطبع منه ومن التلفيقيين ان يستبدلوا جلودهم بجلود اخرى تتيح لهم القدرة على ملازمة آفاق اخرى من المسألة اكثر تقدما وعمقا وتماسكا .

٢ - ان التراث الفكري العربي لم يتم في مجموعه على العلاقة بين الانسان والله ، وانما - وهذا عصي على فهم الانتقائية اللا تاريخي - انطوى كذلك ، وان لم يكن بنفس الاهمية والحجم ، على عناصر تجاوزت تلك العلاقة الى موقف ذي منحى (ميل) اسمي - مادي - . وقد اندحرت تلك العناصر مع اندحار الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة وهيمنة الاقطاع على مجمل مظاهر الحياة في المجتمع العربي الوسيط .

ان « النزعة التلفيقية » تظهر ، عبر المسائل التي اتينا عليها ، من حيث هي طموح عشوائي تكون تحت ضغوط الحضارة الاوروبية الحديثة (الرأسمالية) الغازية ذات الملامح الليبرالية (في مراحلها الاولى) وكوابيس الصور « الصفراء » المتخلفة المتبلدة التي قدمها السلفيون الدينيون الوثوقيون عن التراث العربي الاسلامي ، انها طموح قلق ومشروع تاريخيا لايجاد ركيزة معاصرة و « أصيلة » معا وبشكل ما . ولكن هذه الركيزة المقترحة والتي انجزت على نحو « تلفيقي » ، ظلت تهزها الاعاصير الغربية المبهرة دون ان يكون لها دعم حقيقي على ذلك في التراث الخاص .

على اساس ذلك الوضع المركب ظل الطموح المومى اليه وهميا وغير فعال . فلقد اريد للوجود الذاتي ان يتحقق عبر القفز فوق الظل الذاتي ، ظل الواقع العربي الحديث والمعاصر بكل تجاعيده الخاصة ، وظل التاريخ العربي في امتداده التراثي . ومن هنا فليس من شك في ان « النزعة التلفيقية » مثلت وتمثل موقفا تراثيا معينا ، ولذلك فحين نقول بانها قفزت فوق ظل التاريخ العربي في امتداده التراثي ، فانما نأخذ بعين الاعتبار ان ذلك الموقف حددت ابعاده وآفاقه ليس فقط من قبل ذلك الواقع العربي ، وانما كذلك ، وبدرجة اعظم ، على ايدي الغزاة حاملي الحضارة والاحتلال .

لقد كان الامر على ذلك النحو ، لان تلك النزعة اخذت بعين الاعتبار ، وان كان بصيغة تلفيقية هجينة ، جوانب عديدة من العلاقة بين « التراث »

و « المعاصرة » ، ما عدى الجانب الاكثر اهمية وحسمية ، وهو الراهن العربي في مقتضياته وموجباته وآفاقه الموضوعية والذاتية ، أي في حركته الداخلية بكل اشكالاتها وتوقعاتها .

وسوف يسنبن لنا لاحقا بوضوح اكثر ان ذلك « الراهن » يشكل ، من حيث الاساس ، المنطلق الحقيقي لاستيعاب وتعميق العلاقة بين التراث والاصالة والمعاصرة . ولكن يستبين لنا كذلك ان المنهجية القادرة على انجاز هذا الامر هي تلك التي ترفض دفعة واحدة ، وعبر وعي تاريخي تراثي علمي عميق بمسؤولية ما تفعله ، كل تلك النزعات اللاتاريخية (من السلفية ، الى المعاصرة في منحها التراثي العدمي ، والتلفيقية ، مروراً بالتحديدية ، فالمركزية الاوروبية اللتين سنتحدث عنهما لاحقا) لنقيم مكانها جميعاً رؤية تأخذ التاريخ والتراث والراهن العربي في قانونية تحركهم الذاتي ، ملحة في سياق ذلك على ان العلاقة بين تلك الاطراف من جهة وبين الطموح نحو عصريّة شاملة من جهة اخرى ، يحكمها اولا واخيراً قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » ، حيث يبرز الاول منهما — ويقصد به هذا الواقع العربي الراهن بمقتضياته وموجباته وآفاقه الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية النظرية والقومية والاخلاقية — معياراً موضوعياً وذاتياً لاي مشروع او لاية فكرة نطرحها حول تبني واخذ منجزات علمية تقنية او نظرية اجتماعية وفلسفية من العالم المتقدم ، ذلك الذي يمثل هنا « الخارج » ، ومن التاريخ العربي من حيث هو كذلك اولا وفي امتداده التراثي ثانياً ، بحيث يمثل « الداخل » و « الخارج » في آن واحد (أنظر حول ذلك بتفصيل القسم الثاني من هذه المقدمة) .

ان النعقيد والتداخل والتشابك الذي واجهناه في اطار الانجاء الاول من « النزعة التلفيقية » ، وهو الاتجاه الذي يكاد يقترب حتى المواقع الاكثر دنوا من « نزعة المعاصرة » في منحائها التراثي **العدمي** ، ربما لا نواجهه في الاتجاه الثاني من تلك النزعة ، وهو الذي يكاد ، كذلك ، يقترب بهذه الأخيرة حتى المواقع الاكثر دنوا من « النزعة السلفية » في منحائها **الديني الوثوقي** اكثر مما هو الامر في منحائها القومي .

فسيد قطب في كتابه « الاسلام ومشكلات الحضارة » ، يمنح تلك النزعة صيغة واضحة دقيقة ، حيث يؤكد اننا « نستهدف اقامة مجتمع مكافئ من النواحي الحضارية المادية — على الاقل — للمجتمع الحاضر . وفي الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الاسلامي **الاول** (التأكيد مني : ط . تيزيني) ، الذي انشأه المنهج الرباني . باعتباره قمة سامقة في روحه ووجهته وحقيقته الایمانية وتصوره للحياة ، ولغاية الوجود الانساني ، ولمركز الانسان في هذا الكون ، ولخصائصه وحقوقه وواجباته ، وقمة سامقة في تناسقه وتماسكه » (١) .

ان سبد قطب يدرك ، في تأكيده هذا ، ضرورة ايجاد علاقة ما بين التراث الاصلي — الاسلام — من طرف وبين منجزات التقدم المعاصر من طرف اخر . ولكن معالم هذه العلاقة يحددها **انطلاقا** من احد طرفيها ، الذي هو ذلك التراث الاصلي . وبذلك تكون تلك العلاقة ، من حيث الاساس ، أحادية التأثير والحسم . حينذاك لا يجد « منهجنا .. نفسه .. في مشكلة امام الصناعة والحضارة ... ان هذا المنهج لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجفل منها ، ولا يتنكر لها » (٢) .

والحقيقة ، ان المسألة تظهر هنا لسيد قطب **كما لو** ان تلك الحضارة الصناعية تمثل مجموعة من المواد **الخام** ، يمكن ان تؤخذ من قبل اية طبقة او أي مجتمع ، دون أن يكون هنالك ضرورة لاستكناه بنيتها الداخلية والخارجية . بتعبير اخر ، تلك الحضارة ينظر اليها مجردة من الجهد الذي بذل في سبيل خلقها والذي يتسم بأنه ذو جوانب متعددة ومتشعبة ، تقنية كانت أو عقلية أو نفسية عاطفية أو اخلاقية .

ها هنا ، في هذه الرؤية الضحلة للحضارة الصناعية ، يكمن الضلال الكبير المستحکم بـ « النزعة التلفيقية » ذات المنحى التراثي الديني : أن نضع قدما

١ — سيد قطب : الاسلام ومشكلات الحضارة — دون تحديد مكان وتاريخ الاصدار ، ص ١٦٨

١٦٩ .

٢ — نفس المصدر السابق .

هنا وآخر هناك ، مع التأكيد على أن القدم الاول ، التراثي ، أكثر أصالة ومبدئية وخلودا ، هذه هي الكلمة الأخيرة الحاسمة لتلك التلفيقية النغلة . لم يدرك ، من مواقع تلك الرؤية ، أن الحضارة الصناعية هي نفسها تكثيف وتجسيد لقيم علمية وايدولوجية (طبقية) وعاطفية ، أو لاسلوب في فهم الحياة ومصيرها . ولذلك كان ممكنا بالنسبة الى الرؤية التلفيقية هذه أن تضاف تلك الحضارة من القرنين التاسع عشر والعشرين في أوروبا (اية أوروبا هي هذه اجتماعيا واقتصاديا !) الى منظومة من التصورات الدينية المتحدرة من القرن السابع ومن مراحل أكثر قدما باعتبار عملية التأثير والنثر الحضاريين ، لكي نحصل في النهاية على مركب « جديد » يسمى بـ « المنهج الاسلامي للحياة » . (١)

وبعد أن يعلمنا سيد قطب « أن المحافظة على « انسانية الانسان » هدف اساسي في هذا المنهج » (٢) ، يؤكد لنا برصانة وجدية « أن اعادة انشاء الانسان لا يقدر عليها الانسان .. ان الذي خلق الانسان هو الذي يملك أن يعيده ، والذي انشأه في احسن تقويم هو الذي يملك أن يرده الى تقويمه ، بعد أن يكون قد هبط الى اسفل السافلين » . (٣)

ان « النزعة التلفيقية » ذات المنحى الديني ، التي تبرز كذلك تحت اسم « المنهج الاسلامي للحياة » (٤) والتي تعتبر ، كما رأينا ، « انسانية » الانسان

١ - نفس المصدر السابق ، ص ١٥٧ .

٢ - نفس المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

٣ - نفس المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

٤ - من الجدير بالملاحظة والاهتمام أن مصطفى محمود يتطابق في افكاره « الجديدة » مع هذا « المنهج الاسلامي للحياة » ، حيث يؤكد أن هذا المنهج يجمع بين التمسك بالاصول العقائدية الثابتة ، وبين الاجتهاد في الفروع والتفاصيل والتطبيقات » . (مصطفى محمود : طريقنا الى النجاة - المقال الرابع ، الماركسية والاسلام ، مجلة صباح الخير ، القاهرة ١٣ فبراير ١٩٧٥) . والذي يلفت النظر في هذه المقالة هو أن مصطفى محمود ينحدر الى مستوى بالغ في الجهل بقضايا المنطق ، حينما يعمل على تطويع هذا الاخير بصيغتيه الشكلية (الصورية) والجدلية لمعادلته التلفيقية السلفية المعنوية : « والاسلام يجمع بين المنطق الشكلي والمنطق الجدلي (المنطق الشكلي هو المنطق الارسطي القائل بثبات الموجودات .. والمنطق الجدلي هو المنطق الهيجلي الديالكتيكي القائل بتغير الموجودات الدائم ...) .. وهما منطقا الثبات والتطور » (نفس المصدر) . في هذه الصيغة التلفيقية التعسفية على نحو مشير ، نسجل امرين : اولا ، انها لا تأخذ بعين الاعتبار الدقيق أن مقولتي « الثبات » و « التطور » يتضمنان عنصر النسبية ، الى جانب عنصر الاطلاقية ، ثانيا ، ان المنطق الجدلي لا يعارض بالمنطق الشكلي ، أو العكس ، وانما يوضع في صيغة متممة متطورة .

ان مسار « النزعة التلفيقية » هذا يستثير في اذهاننا تلك المحاولة « الفلسفية » التي عمل على تحقيقها مجموعة من المثقفين الذين دعوا الى قومية سورية ، محاولة توفق بين المادة والروح ، بين المادية والروحانية (المثالية) في نسق تجييمي تعسفي انتهى بصيغة « المدرسية » .

والتأكيد عليها مؤشرا لها ، ان هذه النزعة نفسها تنسلخ عن جلدها لتصف بشكل نهائي قطعي في مصاف « النزعة السلفية » الدينية الوثوقية . واذ كان الامر كذلك ، فكيف لنا ان نحدد المنطلق المركزي لهذه النزعة المتطرفة ؟ ان العودة الى التاريخ الديني بشكل تسليمي وبهدف تطويع « الواقع الراهن » العربي و « الحضارة الصناعية » (الاوروبية) **تطويعا تعسفيا غير مشروط بهذا التاريخ** ، هي المدخل الرئيسي الى ذلك المنطلق (١) . هذا الموقف السلفي نستطيع استقراءه في التصور التالي لسيد قطب : « ان اولى بوادر الهزيمة هي اعتبار « الواقع » ايا كان حجمه هو الاصل الذي على شريعة الله ان تلاحقه ! بينما الاسلام يعتبر ان منهج الله وشريعته هو الاصل الذي ينبغي ان يفىء الناس اليه ، وان **يتعدل الواقع ليوافقه** (التشديد مني : ط .

١ - ان هذه المعادلة التلقيفية ، التي يلج على الاخذ بها سيد قطب ، تنطلق بالاصل من فكرة « الامة الوسط » التي ورد ذكرها في الآية : « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » (البقرة ١٤٣) . وقد كانت هذه الفكرة كذلك منطلق مالك بن نبي في فهمه للعلاقة بين « الاصالة » و « المعاصرة » . ففي بحث له بعنوان « دور المسلم في الثلث الاخير من القرن العشرين - بيروت ١٩٧٢ » ، يرى انسه « لو حاولنا تحديد دور المسلم عامة ما كان لنا ان نختار سوى ما اختاره الله له دورا في التاريخ » ثم يورد نص الآية المذكورة تحديدا لذلك « الاختيار الالهي » (ص ٩) . هذا الموقف الخاص بابن نبي يشرحه ناشر البحث ، الدار العلمية ، قائلا بانه ، اي الموقف ، يقدم على « تجاوز » التناقض القائم على محور موسكو - واشنطن حيث تتعاضد الامكانات الحضارية وتختفي المبررات ، وعلى محور طنجة - جاكوتا حيث تتنامى المبررات وتندمى الامكانات الحضارية . وهذا التجاوز لا يتم الا من خلال « **تركيب مبدع** » لتحقيق الفكرة « الامة الوسط » (ص ٧) .

ولكي يبرر ذلك الدور الحديث للمسلم ، يرى مالك بن نبي ان كل تجارب « الآخرين » قد باءت بالفشل ، وما على المسلم الا ان يستلم القيادة : « ان هذا هو ما يجعلنا نعيد النظر في موقف المسلم في هذا الثلث الاخير (من القرن العشرين) ، اذ الان يبدأ دور المسلم امام هذه الظاهرة حتى لكانما اراد الله عز وجل (خط التشديد مني : ط . نيزيني) تعطيل وتأجيل دور المسلم في هذا القرن حتى تنتهي كل تجارب الآخرين بالفشل ويستطيع اصلاح اخطائهم ، او حتى تصل تجاربه الى نهاية فشلها فتكون له الخبرة لتدارك اخطائه » (ص ٢٧) . وبطبيعة الحال ، ان اولئك « الآخرين » استطاعوا ان يحققوا شيئا ما علينا ، حسب بن نبي ، ان نتبناه ، ولكن عبر « اصالتنا » التي هي الاصول الاسلامية . ان اوروبا حققت المعجزات في عالم الاكتشافات وعالم العلوم ... ولكنها فقدت في اعماق نفسها البعد الذي كان يروح عليها ويرفقه عنها ويسندها في وقت المحن لانه يربطها بوجود « الله » (ص ٢٩) .

هكذا يصبح « التركيب المبدع » المشار اليه فوق تركيبا لعنصرين غير متكافئين في الاهمية اولا ، وتركيبا تلقفيا هجينا بين « عقيدة ثابتة مطلقة جوهرية » وعلم انساني طبيعي واجتماعي « متحول ونسبي وعرضي » . ان « النزعة التلقيفية » ذات المنحى السلفي الديني لا تستطيع ، كما نرى ، الا ان تتعامل مع « اصالة مطلقة » غير خاضعة لا للواقع العربي الراهن ولا لمعطيات التقدم العلمي « الاوروبي » .

تيزيني) . وقد واجه الاسلام المجتمع الجاهلي — العالمي — يوم جاء ، فعدله وفق منهجه الخاص ، ثم دفع به الى الامام . وموقف الاسلام لا يتغير اليوم (التشديد مني : ط . تيزيني) حين يواجه المجتمع الجاهلي — العالمي — الحديث . انه يعدله وفق منهجه . ثم يدفع به الى الامام « (١) » .

هذا هو الموقف التراثي الديني الوثوقي على حقيقته التلفيقية . انه موقف التعسف والقسر في اجلى مظاهرها تجاه « الواقع الراهن » العربي — والعالمي . وقد اشرنا فيما سبق الى ان مثل هذا الموقف يمثل : في توجهه العام . تملصا من التلفيقية الزئبقية . القلقة . غير المتميزة . واقتربا حثيثا من « النزعة السلفية » التراثية الوثوقية الواحدية (المنطلقة اولا واخيرا من طرف وحيد هو السلف — الماضي) (٢) .

وليس لدينا اي شك في ان ذلك الموقف يمثل : في خلفيته وبعده الاجتماعي التاريخي احدى ضحايا النواطئ التاريخي المدمر بين الاقطاع والاستعمار ، ذلك النواطئ الذي وجه ضدها بصفاتها احدى الظاهرات

١ — نفس المصدر السابق ، ص ١٧٢ . هذه الفكرة ، فكرة المجتمع « الجاهلي العالمي » الذي خفق واستنفذ روحيا دون أن يتنازل عن جبروته « المادي » ، واجهناها بصيغة حادة لدى مالك بن نبي في سياق حديثه عن « دور المسلم » .

٢ — كان محمد اقبال الباكستاني (ولد في عام ١٨٧٣) يؤكد : « هناك درس واحد وعينه من تاريخ المسلمين . ففي اللحظات الحرجة من تاريخهم كان الاسلام هو الذي انجى المسلمين ، وليس العكس بالعكس . اذا ركزتم نظركم اليوم على الاسلام واستلهمتم المبادئ الصية الدائمة الكامنة فيه ، فانتم لا تكونون قد فعلتم أكثر من اعادة تجميع قواكم المبعثرة واستعادة كيانكم المفقود ... » (من خطاب له — مجلة « المجلة » القاهرة كانون ثاني ١٩٦٨) . ومن المعروف ان سيد قطب تأثر بمحمد اقبال بشكل او بآخر في وجهة نظره حول « الانكفاء الى الخلف » و « تعديل الواقع الراهن طبقا للاصل الذي لا يتعدل » .

والطريف ان فكرة الانطلاق من « السلف » دون « الخلف » يعمل الشيخ التونسي الفاضل بن عاشور على تبريرها مستندا في ذلك الى مسألة « الاجتهاد العقلي » ، اذ يقول : « ان الاجتهاد حركة عقلية في احكام الدين المشروعة لمصالح الامة ... وليس الاجتهاد مجرد حركة عقلية تتجه مباشرة الى المصالح . فنصوص الوحي هي مادة الاجتهاد الاولى ، ومنها تستمد القواعد التي تكون مبادئ للانظار التحررية تطبيق الدين على حياة العصر » (قضية الاجتهاد — مجلة الازهر ابريل سنة ١٩٦٤ ، ص ٩٥١ — ٩٥٢) .

وشبها بذلك يعلن احد المشاركين في ندوة حول الموسيقى العربية (اقيمت من اذاعة القاهرة في ١٠/٦/١٩٧٤) ، انه « علينا ان نطوع انفسنا للتراث الموسيقي ، وليس العكس » . ما هنا نشهد خلطا غريبا بين مفهومي التراث والتاريخ — وسوف نحدد ذلك في القسم الاخير من هذه المقدمة . وبطبيعة الحال هذا الموقف يؤدي دون تردد الى مواقع السلفية الموسيقية النصية الوثوقية .

والموقف نفسه نواجهه في المقال الذي نشره يحيى الرخاوي في « جريدة الاهرام — ١٩٧٥/٢/٧ » بعنوان « غربة الاسلام ام اغتراب المسلمين ؟ » . وقد كنا اشرنا اليه في موضع سابق .

الايدولوجية التي تكونت في اطار الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي .

وان كنا قد اقررنا بأن تلك « النزعة التلقينية » قد مارست في مرحلتها الاولى خصوصاً — حتى في مواصفاتها الزئبقية القلقة المحددة فوق — دوراً ايجابياً (ليبرالياً) . فاننا بعيديون كل البعد عن مثل هذا الاقرار في الحالة التي نتقصر فيها النزعة تلك شخصية السلفية الدينية الجبرية الوثوقية على يد سيد قطب (ومالك بن نبي وآخرين) . اذ انها تفقد هنا كل مقومات الليبرالية الدينية المستنيرة ، تلك التي كنا قد واجهناها لدى الافغاني وعبدو وخالد محمد خالد ومحمد النويهي .

والجدير بالاهتمام هو ذلك التداخل العشوائي القلق بين النزعة التلقينية والاخرى السلفية . فهو تعبير غير مباشر وذو دلالة نموذجية عن واقع الحال في العلاقة التي تبلورت وتضخمت خيوطها بين الطبقة البورجوازية الموليدة ذات « الاسنان اللينة » من جهة والطبقة الاقطاعية الهرمة المتبلدة من جهة اخرى . فهي علاقة متداخلة على نحو مثير : لم تعد الطبقة الاقطاعية العربية . انطلاقاً من منتصف القرن التاسع عشر ، متماسكة اجتماعياً واقتصادياً وايدولوجياً . وانما اخذ يصيبها انشطار وتبعثر بسبب اكتساب بعض فصائلها شخصية اخرى . بورجوازية . الى جانب الشخصية الاقطاعية التقليدية (القديمة) .

من طرف آخر . لم يأخذ ذلك الوليد البورجوازي الجديد في التكون وهو واضع نصب عينيه هدف صنع شخصية مستقلة ومتميزة على نحو اساسي ضروري . بل انه تكون في احشاء الطبقة الاقطاعية تلك لا لينتصب يوماً ما ضدها على طريق تحقيق استقلاله واكتشاف طريقه الخاص ، وانما وليقيم . مرغماً . مصالحة « اخوية » معها ، تباس فيها اللحى ، اذا لكأنما خلقت الامور هكذا ، ولكأنما ليس ممكناً ابداع ما تكون .

وقد برزت هذه المصالحة بشكل مكرس نهائياً مع نشوء الاستعمار الرأسمالي في اواخر القرن التاسع عشر وتبلوره بصورة شرسة في الحرب العالمية الاولى وفي اعقاب انهيار السلطنة العثمانية الاقطاعية وانفصال العرب عنها .

ان التداخل بين طبقتين غير متكافئتين في المواقع الاجتماعية والاقتصادية والايدولوجية ادى . ضمن هيمنة واشراف الاستعمار على الوطن العربي ، الى انبثاق مصالحة بينهما غير متكافئة . ولذلك ، فمن الامور الواردة ان تجد « النزعة التلقينية » — وهي في اطار الوطن العربي الحديث والمعاصر ظاهرة بورجوازية اريستوقراطية ليبرالية هزيلة — احدى صيغها الحاسمة في سلفية جبرية ذات اصول اجتماعية هي . من حيث الاساس ، اقطاعية ، سلفية ترى هدفها الاقصى في قسر وتطويع « الواقع الراهن » بل « المستقبل » لـ « ماض » ذهبي يراد له ان يكون منطلاً من كل قيد وضابط تاريخي وتراثي عياني .

على هذا النحو المذهل تبرز الأيديولوجية الاقطاعية ، في سياقها السلفي . من حيث هي أيضا أيديولوجية الطبقة البورجوازية الاقطاعية التلقينية الهجينة . ولا شك أننا حينما نقرر هذا الامر ، فإنه يتعين علينا وفقا لذلك ان نضع تلك الطبقة الاخيرة بين قوسين تعبيراً عن هجانتها بمشاركة « الغير » في تحديد شخصيتها مشاركة هي أكثر من ان نهم جزءاً من عملية الحوار والتأثر الحضاري .

ومن التسرع والضلال ان يؤخذ ذلك الاستنتاج مطلقاً ومعمماً بشكل كلي على آفاق الطبقة المشار إليها . ذلك لأنها استطاعت ان تعبر عن نفسها . بحزم أكثر ووضوح أدق وضمن حدودها وآفاقها ، من خلال الاشكال الأيديولوجية الأخرى . التي سبق الحديث عنها ، وبصورة خاصة « نزعة المعاصرة » منها .

هذا يعني انه قد شكلت ضمن الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية عدة إمكانات لعدة مواقف أيديولوجية من التاريخ والتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، ومن « الواقع الراهن » العربي والعالمي . وهذه المواقف تبقى ، على الرغم من الاختلاف والتمايز بينها وفي سياق هجانتها وعدم تماسكها وعجزها ، مواقف طبقة اجتماعية واحدة ذات اشكالات موضوعية وذاتية معقدة حتى الحد الأقصى .

ولا شك ان مثل هذا الوضع الاشكالي غني وخصب بالاحتمالات والتوقعات ، بحيث يبرز التساؤل التالي بروزا ضروريا وملحا ، ذلك هو : هل تكمن مهمتنا ، نحن المعاصرين ، في تبني احد تلك المواقف وجعله حجر العلام بالنسبة للبحث العلمي المعاصر في التراث العربي الفكري ؟

في الحقيقة ، هذه القضية هي نفسها ذات طبيعة تراثية ، بالإضافة بالطبع الى ابعادها الأخرى . اعني بذلك ، الإجابة عنها تشكل استمراراً لها . ولكن هذه الإجابة سوف تخطيء الحقيقة ، اذا انطلقت من تلك المواقف . فاشكالية هذه الأخيرة ، التي تجسد ، في السياق والهدف الأخير ، جزءاً من اشكالية ، الطبقة البورجوازية العربية الهجينة ، لا تجد حلها او حلولها العقلية فيها نفسها ، بل في تجاوزها وفي الوصول الى موقف جديد يتميز عنها في مواصفاته وفي خلفيته الاجتماعية الحضارية العامة . هذا الموقف هو الجدلية التاريخية التراثية العميقة للتراث ، وللنظريات التراثية في نفس الوقت .

ولقد اشرنا ، فيما سبق ، الى ان هذا الموقف لن يكون بمقدوره ان يكتسب شخصية على طريق الجمع بين محاسن وفضائل تلك المواقف ، ان مثل هذه الخطوة ليست في نظرنا الا استمراراً للنزعة التلقينية الهجينة نفسها ، ولذلك فهي مرفوضة . انما المسألة تقوم على اساس آخر ، اساس

يعترف بـ «الجديد» نوعيا ، هذا الذي يحتوي على كل حال وبشكل أو بآخر عناصر أو بعض عناصر من الوجود السابق .

بالإضافة الى ذلك ، لن يكون في مقدورنا اطلاقا ان نطرح تلك الجدلية التاريخية التراثية الجديدة كبديل لتلك المواقف بعيدا عن تسييس المسألة ، اي عن طرح قضية الثورة الاجتماعية في اطار الوطن العربي . والا فسوف نجد انفسنا في مصب «النزعة الثقافية» التي تعمل على تفسير الظواهر الثقافية انطلاقا منها ذاتها دون ان تأخذ بعين الاعتبار العوامل الاخرى . وعلى اي حال ، فاننا سوف نعالج هذه المسائل على نحو منسق ومنفصل في معرض الحديث عن تلك الرؤية الجديدة للتراث ، وعلاقتها بالثورة ، وعلاقة التراث العربي وقضاياها النظرية بالثورة .

اخيرا نود ، في سياق طرح « النزعة التليفيتية » ، التعرض لبعض الاستنتاجات التي خلص اليها عبد الله العروي في كتابيه « الايديولوجية العربية المعاصرة » الذي يتحدث فيه ثلاث شخصيات نموذجية . هي محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى ، و « العرب والفكر التاريخي » . ذلك لانها ، اي الاستنتاجات ، تصب ، كما سنرى ، في مصب « النزعة التليفيتية » الناحية اكثر فأكثر منحى « نزعة المعاصرة » في توجهها التراثي العدمي . انه يكتب ، محددا العلاقة بين « الايديولوجية العربية » منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة وبين الغرب الاستعماري من جهة اخرى . « والواقع ان الاخر هو الذي يفعل . في الدولة المستعمرة . وفي الدولة الليبرالية . وتتخلص الايديولوجية العربية اذن في تفسير ما يفعل — الغير » (١) .

وهو ، على ضوء ذلك ، يعمل على الوصول الى نتيجة عملية حاسمة ، اذ يعلن « انه يمكن ان ترفض الايديولوجية العربية في مجملها ، بصفتها — شرثرة بحتة » (٢) . ولكنه حين يتخذ هذين الموقفين ، موقف اعتبار « الايديولوجية العربية » تفسيراً لما يفعله الغرب ، الغير (٣) ، وموقف رفض الايديولوجية هذه باعتبارها شرثرة بحتة ، فانه يكون قد خطا الخطوة الضرورية باتجاه « نزعة المعاصرة » بتوجهها التراثي العدمي . اي النزعة التي ترى في التراث العربي مصدرا للمقلق والنخلف والتحفظ تجاه الغرب بأفائه الاقتصادية والصناعية والعلمية المتقدمة .

ان ضغط الاحداث على الوطن العربي ، وخصوصا منها ذلك الحدث النموذجي الفاجع ، هزيمة عام ١٩٦٧ . قد سد على العروي الابواب والنوافذ التي كان عليها ان تمنع عليه التوحد والانكماش الذاتي . فلقد فقد القدرة الفعلية على الاتزان العقلي والتماسك العاطفي الداخلي . اذ اطلق صيحته الحزينة المتحشجة : « يمكن ان نرثي لهذا العالم الذي لا يحترم قيما ولا يعترف بحق ، لكن ماذا يعني الرثاء . اذ الاختيار امامنا هو اما ان نتكلم هذا الكلام ، كلام العقل والمصلحة والقوة . واما ان نبقي اوفياء للاخلاق

١ — عبد الله العروي : الايديولوجية العربية المعاصرة ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢٨٩ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٨ .

٣ — في موضع سابق من هذا الكتاب اشرنا الى احادية جانب هذا الرأي ، وذلك لانه يجهل العلاقة الجدلية الضرورية بين « الداخل » و « الخارج » . ان ما يسميه العروي بـ « الايديولوجية العربية » ليس هو حصيلة تأثير « الخارج — الغرب » فحسب ، وانما كذلك تأثير « الداخل — العلاقات الموضوعية والذاتية في الوطن العربي » . بل اكثر من ذلك ، فتأثير « الخارج » على « الداخل » ثم عبر موجبات ومقتضيات هذا الاخير .

والقيم العتيقة ونموت بموتها . ولا سبيل للتوفيق بين الماضي والحاضر
(التشديد مني : ط . تيزيني) « (١) .

وإذا تحولت المسألة في نظره الى معارضة « الماضي » بـ « الحاضر » ،
يصبح جديرا بنا ان نرفض . بل ان ندين التراث العربي جملة وتفصيلا .
والحقيقة ان العروى حين يرفض هذا الاخير ، فانه لا بد ان يكون قد استعاد
في ذهنه تلك المحاولات الضحلة الفجة التي قام بها باحثون وكتاب سلفيون
لأحياء اكثر الجوانب لا عقلية وابنعادا عن الواقع الموضوعي من التراث
العربي (٢) . وهو لا شك محق في رفضه لتلك المحاولات القاصرة المتخلفة ،
وفي ردود فعله ضدها . حتى وان كان منطلقا في ذلك من المواقع الاولى
البسيطة للايديولوجية البورجوازية الهجينة في الوطن العربي . ولكنه ، كذلك
انطلاقا من هذه المواقع نفسها ، لم يستطع ان يدرك . ولو على نحو غامض
مشوش ، حقيقة ان التراث العربي لا يرقى الى ما تريد تلك المحاولات ان
نستنبطه منه .

ها هنا يبرز مرة اخرى ذلك العجز التاريخي والتراثي (المشروع)
عن استيعاب التراث في حركته وتناقضاته الداخلية ، في كونه لا يشكل
نسيجاً متجانساً . وبالتالي في كون الباحث التراثي يحتاج احتجاباً اكيدا رؤية
جدلية تاريخية تراثية معمقة يستخدمها في فك « احجيات » التراث العربي
الفكري والحضاري العام وقضاياه النظرية المنهجية .

وربما استطعنا استشفاف هذه الرؤية لدى العروى في حدودها
الجينية الاولى (٣) . وإذا كان هذا الاحتمال وارداً . فهو ، في الوجه الثاني ،

- ١ — عبد الله العروى : الايديولوجية العربية ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٩٥ .
- ٢ — هاك هذا المثال النموذجي الذي يقدمه لنا مصطفى محمود في كتابه « القرآن — محاولة لفهم
عصري » . — بيروت امار . ١٩٧٠ ، ففيه يلج كاتبه ، كما يبدو من العنوان ، على انه قد انجزه
بفهم ورؤية «عصرية» ، وذلك في نفس الوقت الذي يؤكد فيه ان «اعمق ما في القرآن هو ما
ورد عن الغيب .. » — ص ١٧٨ ، وان « الله يفضل الايمان بالغيب لطفا ورحمة بالمؤمن .
اذ ان المؤمن بالغيب له عذره دائما اذا عصى واخطأ .. » — ص ٢٩١ . ونفس هذه
المواقف يأخذها مصطفى محمود مجدداً في مقاله الذي اشرنا اليه سابقا (مجلة صباح الخير
١٣ فبراير ١٩٧٥) . فهو يشكو من ان العقلية العلمية تستبعد فكرة « القدر والجن واللائكة
.. » وإذا لم نحل هذه المشكلة لطالب الابتدائي والثانوي فانه سوف يدركها بنفسه وسوف
يدخل في صراع مع افكاره الدينية الموروثة « وإذا كان الامر كذلك ، فان الفكرة الليبرالية
القائمة على حد ادنى بسيط من علمانية الدولة ، يصبح استبعادها امراً ضرورياً للغاية .
اذ ان « اكبر خطأ ارتكبه في حق هذا الطالب اننا قسمنا التعليم الى نوعين تعليم ديني
وتعليم علمي » .

- ٣ — « الخمول ذهب بنا الى حد اننا لا نختار من تاريخنا ما يحفز ويحيي ، بل نفضل ما يخدر
ويميت . عوضاً من ان نخص بالتحليل تلك النصوص التي تعلمنا الجدية في السياسة واعتماد
العزم والقوة واعتبار المصالح واخذ الحيطة والاستمرار في الاهداف وان يكون الكلام دون
العمل ، فقلنا عكس ذلك نفضل الكلام عن فلسفة التصوف ... (نفس المصدر والمعطيات
السابقة ، ص ٢٩٦) .

تأكيد على استحواذ القلق وعدم الانضباط الفكري عليه وإشارة الى وجود فوضوية فكرية مشوبة بنزوع نحو التلقيفية في تصوره للتاريخ والتراث والواقع الراهن العربي والعالمي .

طبعاً ، نحن بحاجة كذلك الى الكلام عن « فلسفة التصوف » في تراثنا الفكري ، ولكن الى ذلك النمط من الكلام الذي ينطلق من واقع الحال نفسه في سياقه التاريخي والتراثي أولاً ، ومن موقع العلم التاريخي والتراثي المعاصر ثانياً ، وليس (مثلاً) من التصورات السلفية الوثوقية (والرجعية) عن واقع الحال ذاك .

حالئذ سوف نجد أنفسنا امام امر جديد ليس للسلفية تلك ولا للتلقيفية ، من حيث هما كذلك ، ان تستكشفنا ابعاده . ذلك الامر هو ان « التصوف » ، الذي تكون في اطار المجتمع العربي الوسيط ، قد اسهم بشكل عميق في زعزعة التصور الغيبي الاقطاعي للعالم ، وان كان على نحو « صوفي » منطلق من « التجربة الذاتية » ومن « وحدة الوجود » .

وسوف نعالج هذه القضية ، التصوف ، على نحو مفصل مخصص في احد الاجزاء التالية من هذا « المشروع » .

ان هذه الرؤية اللاتاريخية اللاتراثية للتراث التي يطرحها العروى ، تنعكس على منهجية تصديه وتحليله للشخصيات المثلث ، محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى . فهؤلاء جميعاً ، الشيخ والسياسي والتقني كما يدعواهم ، يتصدى لهم بعيداً عن واقع الحال الذي تكون وتبلور طوال المرحلة المنطلقة من النصف الثاني للقرن التاسع عشر والممتدة حتى نهاية الحروب العالمية الثانية ، ذلك الواقع الذي كان اطاراً لتحركهم ومعياراً عاماً لقدراتهم ولدى التأثير الذي مارسوه على عصرهم .

والجدير بالذكر ان العروى يشدد اكثر من مرة على رفضه للسلفية « التقليدية » ، كما يسميها ، وللاتنقائية . فهو يعتبرهما امرين « يوصلان الى حذف ونفي العمق التاريخي » (١) . اما الفكر التاريخي ، الذي يعارض به كلتا الظاهرتين المشار اليهما ، فان له ، في رايه ، اربع مقومات ، هي : « صيرورة الحقيقة . ايجابية الحدث التاريخي . تسلسل الاحداث . مسؤولية الافراد » (٢) .

واذا تناولنا الان هذا الفهم « النظري » لدى العروى لـ « الفكر التاريخي » ، فافتنا نجد انه عاجز عن تطبيقه على التاريخ والتراث العربي . فهذان هما بالنسبة اليه واقعان اكل الدهر عليهما وشرب ، وبالتالي فان « من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك ، بكيفية تقليدية » (٢) . ان هذه تهمة كبيرة يوجهها العروى الى التراث والى دارسيه من اي نمط كانوا ، وهو يفعل ذلك دون ان تكون لديه

١ — عبد الله العروى : العرب والفكر التاريخي ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٨٦ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٣ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

قدرة بالحد الأدنى تحليل العلمي التاريخي والتراثي على ذلك . بل أكثر من هذا . فانه يقع في حيص بيص ، وربما في مزالق « المركزية الأوروبية » اللاعلمية أولا ، والعرقية العنصرية ثانيا . والحقيقة ، ان العروي ، في آرائه تلك ، يمنح « النزعة السلفية » النصية الوثوقية والاخرى « التلفيقية » في منحها الليبرالي ، دفعا جديدا ، وان كان تحت راية جديدة . فلقد وصل على هذا الطريق ، الى موقف مماثل ، في شطره الاول ، للموقف الذي يمثله زكي نجيب محمود ، التلفيقي الليبرالي الارستقراطي . فهو يقول بدون لبس : « كل ما هو عقلاني وعصري يعبر عنه بلغة أجنبية ، بينما كل ما هو عاطفي وديني وتقليدي يعبر عنه بالعربية » (١) . ولكنه يتوقف عند هذا الحد ، دون ان يصل الى القول بضرورة الاخذ بـ « الثنائية التلفيقية » كما طرحها محمود ، ثنائية الماضي والحاضر . انه يكتفي بتقرير وجود هذه الأخيرة ، لينقض على قطبها الاول ، مبقيا على الثاني اساسا مكيئا للتقدم العربي المعاصر .

وهكذا فانه يستخلص « من مناقشة الفكر السلفي ان الرجوع الى نظريات الماضي والحفاظ على اصالة فارغة وهم يعوق التطور » (٢) ، و « ان الاستمرار الثقافي الذي يخدمنا ، لاننا ما زلنا نقرا المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، انما هو سراب . . لان رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الامر قد انقطع نهائيا وفي جميع الميادين » ، انه اذ يستخلص تلك النتائج الخطيرة باسم الماركسية التي تكون « النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث » (٣) ، يسيء مرتين ، مرة الى ذلك التراث العربي في كل وجوهه ، ووجهه التقدمي العميق خصوصا ، ومرة اخرى الى الماركسية التي تجد فيها النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، قاعها الاصلي ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة « التاريخ » و « التراث » العالمي عموما ، والعربي على نحو خاص .

كل تلك المواقف والاشارات « التراثية » و « التاريخية » للعروي تبرز ذلك القلق الخصب الذي يؤرقه ويلح عليه للوصول الى قاعدة من الفكر والسلوك المتناسكين ، مارا عبر ذلك وفي خلاله وبأجنحة متناقلة احيانا وخفيفة سيالة احيانا اخرى بمجموعة من الاتجاهات والنزعات الفكرية بدءا من الجدلية المادية التاريخية ، ومرورا بالتلفيقية المشوبة بأوهام « نزعة المعاصرة » عموما ، وانتهاء بهذه النزعة الأخيرة في توجيهها التراثي العدمي الذي يكاد يلامس بكثير او بقليل من القوة نزعة « المركزية الأوروبية » .



١ - انظر تلخيصا نقديا لمحاضرة القاها العروي في بيروت ١٩٧٤ ، ونشر في مجلة البلاغ - بيروت ١٥ نيسان ١٩٧٤ .

٢ - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ .

٣ - نفس المصدر والمعطيات السابقة .

لقد عالجنا حتى الان تلك النزعات الايديولوجية التي نعتقد انها شكلت وتشكل سدا منيعا تجاه طرح علمي دقيق للعلاقة بين الماضي والحظة المعاصرة ، وبين التاريخ والتراث ، وبين « الاصاله » و « المعاصرة » .

والامر الذي تشترك فيه هذه النزعات جميعا هو — بالاضافة الى امور اخرى — انها حينما تعرض لتلك العلاقة ، فانما تفعل ذلك انطلاقا من موقف احادي الجانب ومتحيز للتراث والتاريخ العربي او ضده ، وبالتالي فان الحديث عن موقف « محايد » ، لا يصدق عليها .

نشير هنا الى هذا الامر المشترك بمناسبة وصولنا الى مشارف النزعة الاخرى اللاتاريخية اللاتراثية ، التي نعتقد انها تتعرض للتاريخ والتراث العربي من منطلق « محايد » ، تارة باسم « الاكاديمية » وتارة اخرى باسم « الوثائقية » وتارة ثالثة باسم « اللادلجة » . وسوف يتاح لنا في الفصل التالي التعرف على هذه الظاهرة الطريفة الهجينة ، التي تظل على كل حال تشترك مع النزعات المأتي عليها فوق ، بكونها لا تاريخية لا تراثية ومضادة بدرجة او باخرى للعلم التراثي والتاريخي . واذا كنا في حل من مهمة الكشف عن الموقف المتحيز لدى تلك النزعات ، بسبب انها لا تدعي ، عموما ، بأنها محايدة ، فاننا هنا ، في نطاق « النزعة التحييدية » ، سوف يتوجب علينا انجاز مثل هذه المهمة ، وذلك عبر التصدي للمسائل الاساسية التي تطرحها النزعة هذه .

على ضوء ذلك وفي اعقابه ، سوف نثابر على الخط الذي انتهجناه حتى الان ، ذلك هو اننا لن نتوقف عند النقد السلبي لتلك النزعة ، وانما سنطرح الموقف الفكري البديل ، الذي نرى فيه القدرة العميقة على القيام بتحليل وتركيب تاريخيين تراثيين للتراث العربي وقضايا النظرية المنهجية ومن ثم للواقع العربي الراهن ، بحيث تتحقق لدينا الوحدة الجدلية التراثية بين الماضي والحاضر ، تلك التي تتيح لنا ان نستشف آفاق المستقبل في سياقه التاريخي والتراثي على قدر كبير من الدقة والموضوعية العلمية .

مما سبق نصل الى نتيجة حاسمة بالنسبة الى « النزعة التلغيقية » الممثلة بسيد قطب ، وهي ان مفهوم « التراث » نفسه يتلاشى مفسحا الطريق لمفهوم عن « التاريخ » يندغم فيه هذا الاخير بـ « الماضي » . ذلك لان « التراث » باعتباره « التاريخ » ممتدا ومستمر حتى اللحظة الراهنة ، يطاح به لحساب التاريخ (الماضي) . ها هنا يجمد الزمان انطولوجيا (وجوديا) ، اذ ان المرحلة العربية الاسلامية ، التي تمثل جزءا من التاريخ العربي العام ، اي جزءا من زمان هذا التاريخ ، تتحول الى الزمان المطلق في هذا الاخير .

هكذا نواجه اللاتاريخية اللاتراثية الميتافيزيقية المحيطة بـ « النزعة التلغيقية » في صيغتها هذه بدون قناع . ومن خلال عودة سريعة الى معالم المصيفة الاولى التي يمثلها زكي نجيب محمود ، نكتشف ان تلك السمة تشكل قاسما مشتركا بين كلتا الصيغتين .

النزعة التحيدية

لقد مارست هذه النزعة ، التحيدية ، وما تزال تمارس تأثيرا سلبيا بالغاً على قضية وآفاق البحث في التاريخ والتراث العربي ، سواء كان فسي جوانبه كلها او في واحد منها . وهو الفكري ، الذي يكون موضوع بحثنا في هذا « المشروع » .

والفكرة الاساسية التي تقوم عليها تلك النزعة هي ، من حيث الاساس ، الدعوة الى طرح مشكلات « التراث » و « التاريخ » بعيدا عن زحمة الاحداث **الراهنة** ، السياسية منها والاقتصادية والقومية والاجتماعية والاخلاقية الخ . **اولا** ، والى التصدي لذينك التراث والتاريخ نفسيهما بعيدا بشكل خاص عن اطارهما السياسي الذي احتواهما ، ثانيا ، والى رفض الانطلاق من اي موقف ايديولوجي نظري لفهمهما ، بحيث تكون « اللادلجة » (Entideologisierung) هي البديل عن ذلك الموقف ، ثالثا .

على هذا النحو يبدو ان تلك النزعة تنطلق من « تحيد » **البحث العلمي وموضوعه** في آن واحد وفي اشكال متعددة ، سنبحث فيها لاحقا بشكل موجز مكثف .

واذا امعنا في تخصيص المسألة ، وجدنا ان تلك « النزعة التحيدية » يمكن ان تظهر في ثلاث صيغ (اشرنا اليها فوق) : الاولى هي « **الاكاديمية** » والثانية « **الوثائقية** » ، اما الثالثة فهي « **اللاادلجة** » ، التي تكتسب شخصيتها في هذا السياق عبر « **الوضعية الحديثة** » Neorositivismus وسوف نتعرض لهذه الصيغ فيما يلي ، محاولين عبر ذلك وفي اعتابه الوصول الى الملامح الرئيسية التي تجمع بينها جميعا .

في البدء ينبغي التمييز الدقيق بين هذه الصيغة لـ « النزعة التحيدية » ، وهي **الأكاديمية** من جهة ، وبين الجانب الأكاديمي من البحث العلمي عموماً من جهة أخرى . فالأولى تمثل تياراً فكرياً نظرياً يتضمن ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، موقفاً أو سلوكاً عملياً سياسياً وأخلاقياً . إذ من خلال التمسك بمفهوم البحث العلمي تمسكاً **مخبرياً** ضيق الأفق ، وانطلاقاً من الرفض الصارم للتأثر بعامل الحياة الاجتماعية والأيديولوجية ، تصل « النزعة الأكاديمية » إلى موقف أيديولوجي نظري وسياسي وأخلاقي غير منصف عنه بوضوح وبتماسك منطقي .

بيد أننا إذا دققنا في الأمر ، فسوف نجد ، من جهة أخرى ، أن الباحث العلمي في التراث أو في التاريخ لا يمكن بطبيعة الحال أن يستغني عن عنصر الدقة والموضوعية العلمية ، الذي يتطلب منه الانصراف بعمق لدراسة ذينك العنصرين . هذا أمر هام ، وينبغي ألا نفرط به إطلاقاً وفي كل الأحوال ، إلا أن الباحث هنا — وفي هذه النقطة يبرز اختلافه المبدئي عن مثلي الصيغة الأكاديمية — لا يدعي أنه في بحثه ذاك بعيداً أو غريب عن التأثيرات الاجتماعية والأيديولوجية القائمة . وهو في ذلك يقر ضمناً أو بشكل منصف عنه بالموضوعية المنطلقة من أن الباحث في التراث أو التاريخ العربي الفكري ، أو الحضاري عموماً ، يقترب من هذا التراث أو التاريخ عبر فعالية ذات **منحنيين** ، وأحد توثيقي يقوم على دراسات تحليلية ، وآخر تفسيري تأويلي يستند إلى عملية تركيبية تشتمل على صيغ كلية ذات دلالات رئيسية بالنسبة إلى البحث .

فالباحث يقوم ، حسب ذلك ومن الطرف الأول ، بعملية بحث توثيقي **شامل يستعيد** من خلاله النصوص والوثائق والآثار التاريخية (الفكرية) في أشكالها الأصلية ، دون أي محاولة للتأويل والتفسير . بيد أنه علينا الاعتراف بأن الباحث يلجأ أحياناً إلى ذينك العنصرين حتى في إطار بحثه التوثيقي . ومن الضروري ، في مثل هذه الحال ، أن يكون أحد أسباب ذلك ضياع بعض النصوص أو جزء منها أو تشويهاً لحق بها ، بحيث يجد الباحث نفسه مرغماً على سد هذه الثغرة وترميمها ، مستخدماً في ذلك ، طريقة البحث التاريخي الجدلي الذي يلجأ إلى النقد الداخلي والخارجي للوثيقة التاريخية (المادة التاريخية) ، مما يتيح له إمكانية اللجوء إلى التفسير والتأويل . ولكن هذين الأخيرين نفسيهما ينبغي أن يخضعا أخضاعاً دقيقاً لمتطلبات ومقومات عملية البحث التوثيقية ، أي استعادة الوثائق بصيغها الأصلية .

اما المنحى الاخر المكمل للاول . التوثيقي ، فانه ينطوي على مواصفات تفسيرية تأويلية .

انه يقوم على استنطاق الوثائق المعنية والمحققة بدقة ، على كشف ابعادها ودلالاتها التاريخية القريبة والبعيدة ، اي وضعها في سياقها واطارها التاريخي الخاص والعام .

في هذه النقطة الدقيقة للغاية يجد الباحث التراثي نفسه امام ضرورة ملحة . الا وهي استكشاف واستخراج وتقصي الجسور المرئية وغير المرئية ، التي تربط وتوحد بين التاريخ المعبر عنه بتلك الوثائق من جهة ، وبين الحاضر أو اللحظة المعاصرة (اي ذلك التاريخ في امتداده التراثي) من جهة أخرى .

المهم فيما سقناه هو ان نبين ونبرز الاختلاف المبدئي بين « الاكاديمية » من حيث هي صيغة من صيغ « النزعة التحديدية » تمثل تيارا فكريا نظريا قاصرا نظرا لتضخيمه واطلاقه الجانب الاكاديمي ، وبين هذا الجانب الاكاديمي الضروري من كل بحث علمي تاريخي وتراثي . وسوف نرى اهمية ذلك التمييز بالنسبة الى التراث العربي الفكري ، هذا الذي جرى التعامل معه من قبل تلك الصيغة بشكل تعسفي .

ان هذه الاخيرة تظهر تحت اشكال مختلفة ومتعددة ، منها ما يمكن تسميته بنظرية « تحييد العلم » . والمسألة الاساسية في هذه الاخيرة تكمن في النظر الى العلم عموما ، وعلم التراث الفكري من ضمنه ، على انه نشاطية انسانية ذات اطار منطلق على الفعاليات الانسانية الاخرى ، السياسية والاخلاقية والايديولوجية النظرية الخ .

و « تحييد العلم » يعبر عنه كذلك بـ « العلم للعلم » . وحين نسحب هذه التسمية على قضيتنا المطروحة هنا ، فاننا نجد لدينا ما يسمى بـ « التراث للتراث » او « التاريخ للتاريخ » . وهنا لا يتبقى للباحث التراثي وللمؤرخ الا ان يعتكف مع كتبه « الصفراء » يحاورها وتحاوره ، مشبعة لديه متعة القراءة والبحث .

والجدير بالذكر هنا ان الصيغة « الاكاديمية » يمكن ان تكون مفرقة بمضمون سياسي واضح المعالم ومنفصح عنه ، كما يمكن ان تكتسب طابعا انعزاليا تلقاء الواقع السياسي والاجتماعي والايديولوجي العام . الا ان هذا الطابع الانعزالي نفسه يخضع ، في اساسه ، لاستنطاق وتحليل سياسي واجتماعي وايديولوجي ، بحيث يستبين لنا ، على ضوءه ، بعده الاخر غير المباشر والمتوسط ، اي بعده السياسي والاجتماعي والايديولوجي ، وهو نفسه ، بهذا المعنى ، تعبير خاص عن وضع معين سياسي واجتماعي الخ .

هكذا تظل الصيغة « الاكاديمية » من « النزعة التحديدية » ظاهرة خاصة ومتميزة نسبيا من ظاهرات الحياة الاجتماعية والايديولوجية العامة . وعلينا هنا ان نشير ، او ان نعترف بأن الكثيرين من ممثلي تلك الصيغة

التحيدية يجدون أنفسهم احيانا ، بل كثر — را من الاحيـان ، مجابهين بدراسات وابحاث حول قضايا « التراث » و « التاريخ » نفوح منها رائحة التطويع التعسفي والتحزب المبتذل لفكرة فلسفية او دينية او اقتصادية معينة او لهدف سياسي . (١)

أمام هذا النوع السطحي المبتذل من البحوث التراثية التي تسيء الى البحث العلمي عموما ، يعمل اولئك الممثلون على الهروب من محيطهم الاجتماعي السياسي والايديولوجي ، لينطووا على « التراث » و « التاريخ » بروح اكاـديمية ترفض الدخول في مرحلة التركيب ، بما فيه من عناصر

١ — نورد هنا ثلاثة نماذج لهذا النمط من الدراسات والابحاث . الاول يقدمه محمد المبارك — وقد اتينا على ذكره سابقا . ففي معرض دفاعه عما يسميه بـ « الصيغة الحضارية الاسلامية » التي عليها ان تجنبا « في كتابة تاريخنا اقحام نظريات غريبة عنه » (كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٤) ، يلجح محمد المبارك على ان فهم الاسلام ينطلق من الاسلام نفسه وان التحولات العربية الكبيرة التي حدثت في ظله في العصر الوسيط لا تفسر الا بصفتها تعبيرا عن تمسك العرب وغيرهم من المسلمين بـ « الايمان » الديني الاسلامي .

بل هو يرى كما كنا قد اشرنا الى ذلك في مكان سابق ، ان تلك التحولات « تفسر بالدرجة الاولى » بالاسلام « الذي آمن به العرب » (كيف نكتب تاريخنا القومي — نفس المعطيات سابقا ، ص ٧٥) . وايغالا في اتجاه تطويع التاريخ العربي الاسلامي لفكرة دينية هي « الايمان الديني » ، يرفض الكاتب المذكور ان يكون اصحابه قد « انقسموا الى يمينيين ويساريين والى اجنحة يسارية معتدلة » ، اذ « ان من السذاجة او التلفيق التاريخي » الاخذ بهذا الرأي (ص ٧٤ من نفس المصدر السابق) .

هكذا يحول محمد المبارك تاريخنا ، على الاقل في مراحل ازدهاره الاولى ، الى تاريخ للايمان ، كان هذا الاخير امر ينقسم عن السياق التاريخي والاقتصادي والاجتماعي لذلك التاريخ . والمهم في ذلك هو ان نسلخ تاريخنا عن جلده ذي التجاعيد الخاصة المتباينة لنلبسه احدى تصوراتنا الراهنة او الموروثة من آخرين من ذات النمط .

اما النموذج الاخر فنجده مجسدا بطموح سليمان الخش في « ايجاد تاريخ عربي متلاحم ترتبط فيه الاصول العربية بفروعها » برباط حضاري ثقافي جنسي « (نفس المصدر السابق ، ص ٢٣) . فهذا الرباط « الجنسي » ، الذي لم يعد يتحدث به باسم العلم انطلاقا من الاقرار بعملية التفاعل الحضاري بين كل الشعوب ، يصنع منه صيغة على التاريخ العربي عموما ان يخضع لها .

ها هنا لا ينطلق من معطيات هذا التاريخ نفسه ، وانما من افكار تجد مصادرها في نظريات « العروق » ، التي ساهمت في خلق وتاجيج العداء بين بعض الشعوب ، وفي اثاره مشكلات وهمية باسم العلم .

اخيرا النموذج الثالث يقدمه لنا عبد الحليم الجندي في كتابه « ابو حنيفة — القاهرة ١٩٤٥ » . ففيه يكتب : ان الشريعة الاسلامية « شريعة امية تتسع لجمهور الخلق في كل (خط التشديد مني : ط . تيزيني) الامم وكل (خط التشديد مني : ط . تيزيني) (الاعصر فهما وتطبيقا » (ص ٤٣) . ويقول ، مستهترا بشكل مذهل بقانون العلاقة بين الفكر والواقع : « ان الاسلام ينتصر وان هزم « المسلمون » (ص ٢٠٨) .

تفسيرية تأويلية ، أي ترفض كل ما من شأنه الإشارة العابرة أو العميقة إلى « السواد » الاجتماعي والسياسي والقومي والايديولوجي ، الذي أثمر على أساسه ذلك التراث والتاريخ ، والذي يزكي أخذه بعين الاعتبار عملية البحث بشكل أو بآخر ، فيجعل منها عنصرا محرضا على اكتشاف وتغيير الواقع الانساني الحضاري العام ، أي يجعلها قادرة على اكتشاف وتحديد آفاق الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي وامتداده التراثي والوصول بذلك الى وحدة التاريخ والتراث والى حلقات التمايز بينهما (١) .

على ضوء تلك المعطيات ، يبدو واضحا ان الصيغة الاكاديمية من « النزعة التحديدية » في دراسة التاريخ والتراث الفكري العربي ، كما في دراسة الجوانب الاخرى من الحياة الانسانية ، تشكل عائقا جديا أمام كلا الباحث التراثي والمؤرخ ، اللذين يضعان نصب أعينهما استقصاء ذلك التاريخ وحيائه تراثيا على نحو علمي موضوعي دقيق . وفي الحين الذي نرى في النزعة تلك محاولة للرد المشروع ، من حيث الأساس ، على عملية التطويع التراثي والتاريخي السطحي التعسفي ذاك لفكرة فلسفية أو سياسية أو أخلاقية مسبقة ، أو لمجابهة الاتجاه الذي يعمل على تسييس هذا التراث والتاريخ بشكل نفعي (براغماتي) مبتذل ، نقول ، في الحين هذا لا يسعنا الا أن نرفضها بشكل قاطع بصفقتها نزعة قاصرة خاطئة واحادية الجانب في اطار البحث العلمي التاريخي والتراثي ، وذلك بنفس القطعية التي نرفض بها عملية التطويع والتسييس تلك .

ان « الاكاديمية » في تزييمها لاستقلالية البحث العلمي (والفكر بشكل عام) ، التي هي في حقيقة الامر نسبية ، « ونزعة التطويع » في انكارها تلك الاستقلالية لحساب العلاقات الاجتماعية الاقتصادية او السياسية او الاخلاقية الخ ، تجسدان قصورا نظريا معرفيا . فهما ، بذلك الموقف ، تسيئان أشد الاساءة الى تلك العلاقات والى ذلك البحث العلمي ، معاً ، على العكس من ذلك تلح الجدلية التاريخية التراثية ، التي تشكل الركيزة المنهجية لهذا « المشروع » عموماً ، على دراسة التاريخ الانساني في امتداده التراثي حتى الراهن وفي معاشته له ، هذا اذا حجبنا النظر هنا عن « المستقبل » (وسوف نعود الى هذه المسألة بتفصيل في القسم الثاني من هذه المقدمة) . وهو حين يلح على ذلك ، يعمل في نفس الوقت على أن

١ - في المحاضرة التي القاها عز الدين فودة امام الحلقة الدراسية التي تلت اليها جمعية الادباء في القاهرة خلال الفترة ما بين ٦ و٩ تموز ١٩٦٨ حول التراث العربي ، نجد معالم الصيغة « الاكاديمية » . ففي محاضراته هذه يجد مهمته قاصرة على الخطوة « الوثائقية » من العمل العلمي التاريخي والتراثي ، بعيدا عن الصعوبات والاشكالات التي تخلقها وتحرض على التفكير فيها الخطوة الثانية والضرورية من ذلك العمل ، اي خطوة التفسير التاريخي والتراثي ، تلك التي توصلنا الى السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي .

يسنخلص من دراسته للتاريخ دراسة تراثية نتائج نظرية وعملية متماسكة تسهم في اغناء واخصاب اللحظة المعاصرة على نحو خلاق في الحقلين النظري والعملية . ها هنا وضمن ذلك المنظور ، يبرز البحث في التراث العربي الفكري من حيث هو احدى مشكلات واهتمامات الانسان العربي المعاصر ، او احد ابعاد هذا الانسان . حاليًا ، اي في ذلك السياق للمسألة ، لا يعود البحث التراثي يمثل وجها من وجوه نشاط فكري لا يضع في حسابه سوى « التراث » ، وانما اصبحت اللحظة المعاصرة بكل حيثياتها وآفاقها السياسية والاجتماعية والقومية والثقافية جزءا جوهريا ضروريا من البنية الداخلية لنظرية التراث ، التي نطمح هنا في طرح معالمها الاساسية .

انطلاقا من اكتشاف الوحدة الجدلية التاريخية والتراثية بين الماضي والحاضر على ذلك النحو ، بين التاريخ الفكري العربي والفكر العربي المعاصر ، نتيج لانفسنا امكانية رفض النظرة النفعية الضحلة للتراث ، تلك التي تشكل احد المحرضات على نشوء وتطور الصيغة « الاكاديمية » في البحث التاريخي والتراثي .

ولكننا نكون ، ايضا على ذلك الطريق ، قد توصلنا الى ان التراث الفكري العربي في حركته الذاتية ، الداخلية ، انطوى على آفاق مستقبلية جرت محاولات لقمعها في نطاق عملية الانحسار والانهيال الاجتماعية الحضارية العامة ، التي المت بالمجتمع العربي خصوصا بدءا من القرن الحادي عشر . وبطبيعة الحال ، ينبغي على الباحث في هذا الوضع ان يتقصى تلك الافاق ويصهرها في بوتقة الحاضر التقدمي ، فيكون بذلك قد ارسى حجر الاساس للمشروعية النظرية والاجتماعية التي يتمتع بها التراث في آفاقه المشار اليها .

ان رفضنا لـ « الاكاديمية » بصفتها احدى صيغ « النزعة التحديدية » يجعلنا نلح على الباحث ان يستمد من دراسته للتراث العربي العمام ، والفكري من ضمنه ، قوة جديدة تضيء جوانب اللحظة المعاصرة من حياة المجتمع العربي ، وتمنحها نبضا دافقا في اتجاه التقدم الاجتماعي والقومي ، اي في اتجاه الاشتراكية والوحدة . ولكن تقويل ذلك التراث ، في شطره التاريخي ، اشياء لم يقلها ولم تكن اصلا من صلبه ، لا يشكل في نظرنا اكثر من عملية هجينة ليس لها علاقة بالعلم الاجتماعي بمتطلباته الاساسية .

في هذه المسألة نجد المسافة الفاصلة بين الموقف العلمي النقدي الدقيق والموقف التعسفي ، لا تتجاوز عرض شعرة . والمهم في ذلك كله ان يدرك الباحث بعق دقة المسألة وحساسيتها وتعقيدها في آن واحد .

وهنا تجب الإشارة الى ان تلك الصيغة « الاكاديمية » تجسد في طياتها ابعاد « التأملية » Contemplativismus على نحو يحيلها الى فعالية ذاتية تشل التراث وتجمده في مواقع متبلدة وساذجة . وهي ، في اطار هذا التصور ، تمثل احد مظاهر النمو في المعرفة الانسانية ، ولكنه نمو احادي الجانب ، وبالتالي قاصر عن ان يستوعب واقع التاريخ والتراث العربي . ان الاقرار بكيان معرفي للنشاط العلمي الاكاديمي تفهمه تلك الصيغة خطأ من

حيث هو الاعتراف الاول والاخير بالحقيقة الكاملة المطلقة . وحيث يتحدد الامر على ذلك النحو ، فانه لا يتبقى للنشاط الايديولوجي والسياسي والاجتماعي المعاصر اي مجال للاسهام في اكتشاف ابعاد التاريخ الانساني بامتداده التراثي وتقصي الافاق والامكانات التي توحد بين اللحظة المعاصرة ، أولا ، كما لا يعود الحديث واردا عن ان ذلك النشاط العلمي الاكاديمي له هو نفسه دلالة الايديولوجية والسياسية والاجتماعية ، ثانيا .



تبقى مسألة يجدر بنا ان نشيرها بشكلها الاول ، وهي : ماذا تمثل صيغة « الاكاديمية » تلك في الاطار التاريخي والتراثي والاجتماعي — من المجتمع العربي بمواصفاته التي تكونت منذ القرن التاسع عشر حتى الستينات من هذا القرن ؟

ليس من الضروري الخوض في مجموعة من التفصيلات للوصول الى صورة واضحة تحدد الاجابة عن ذلك التساؤل ، بل يكفي القول ، على ضوء ما قلناه بالنسبة الى نزعتي « السلفية » و « التلقينية » ، بأن تلك الصيغة من « النزعة التحديدية » تمثل ، في اساسها ، رد فعل غير مباشر على واقع انسداد آفاق التقدم في نطاق المجتمع العربي الحديث والمعاصر ، ذلك الواقع الذي تكون في ظل التواطؤ التاريخي الاقطاعي الاستعماري الذي كنا قد تحدثنا عنه سابقا .

ولكن رد الفعل ذاك له خصائصه التي تميزه من المواقف التي اتخذتها نزعات اخرى ، كتينك الاثنين اللتين اشرنا اليهما فوق . فلقد كان رد الفعل هذا سلبيا ، انه مقاومة وانكفاء ذاتي سلبي يقوم على رفض واقع انسداد الافاق ذاك من الداخل ، اي من داخل التراث ، وفوق ذلك ، من موقع اجتزاء هذا الاخير من علائقه مع الواقع الراهن المعاش : انها اللامبالاة بهذا الواقع ، ولكنها اللامبالاة « القسرية » المتماثلة مع تلك التي واجه بها الذئب الحالة المؤسفة ، حينما اراد ان يسرق عنبا من احد الكروم ، فاكتشف النواطير بعيونهم الحادة التي ارغمتها على ان يعدل عن نواياه ويصل الى القنعة — الوهم الذاتي — بأن العنب حصرم !

حين يدور الحديث عن الصيغة « الأكاديمية » من « النزعة التحيدية » ، نجد الخيوط تشير الى صيغة أخرى من تلك النزعة ، تنطلق من مواقع ومواقف متقاربة ، تلك هي « الوثائقية » . والحقيقة ان هذه الأخيرة قد مارست وتمارس ، كذلك ، دورا سلبيا في اطار البحث العلمي التراثي والتاريخي .

ولكنها — وهذا امر ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار — في تأكيدها — والحاحها الحاحا مضخما على الجانب التقني من البحث التراثي والتاريخي ، تمارس ، الى جانب ذلك الدور السلبى ، دورا آخر محرضا ومثيرا لعملية استعادة الوثائق التاريخية (التوثيق) .

والملاحظ هنا بوضوح ان هنالك خطأ مشتركا بين هذه الظاهرة من طرف وتلك الأخرى ، الأكاديمية ، من طرف آخر . فقد تبين لنا فيما سبق ان رفض اتخاذ موقف تحليل وتركيب تاريخي ذي بعد ايديولوجي من قبل الباحث ، قد قاد بشكل منطقي الى نتيجة ضرورية ، هي حرمان هذا الباحث من امكانات ضخمة يمكن ان يقدمها اليه الواقع الاجتماعي والسياسي والعلمي الذي يعيش فيه ، وحرمان التاريخ من اللحظات التي تصله باللحظة المعاصرة ، أي حرمانه من النظر اليه في امتداده التراثي (في صيغته التراثية) .

وقد اتاح لنا هذا الوضع ، من طرف آخر ، الوصول الى القناعة بأن صيغة « الأكاديمية » في البحث التاريخي غير قادرة على مد جسور حية بين الواقع التاريخي والواقع التراثي ، وبالتالي بين مفهوم التاريخ ومفهوم التراث . ان هذه النتيجة نستطيع تسجيلها بشكل او بآخر كذلك ضمن — الفعالية التي يقوم بها الباحث الآخذ بـ « الوثائقية » منهجا له في البحث . والحقيقة ، ان محاولة دراسة وتقصي التراث الفكري العربي انطلاقا من هذه الأخيرة ، يسيء الى ذلك التراث اشد الاساءة لماذا ؟ لاعتبارين :

١ — الاول يتعلق بالوثائق التاريخية نفسها .

٢ — اما الثاني فيتعلق بدور التحليل والتركيب التاريخيين السذي يطرحه الباحث المؤرخ لدى تعرضه لـ « المادة التاريخية » ، اي لتلك الوثائق التاريخية .

ان الاساءة تلك تظهر بتميز ووضوح من خلال تضخيم أهمية توثيق « المادة التاريخية » على حساب عنصر التركيب الذي يتضمن « النقد والتجريح » ، حسب المصطلح الذي قال به بعض المؤرخين العرب الوسطويين .

ذلك لان تقصي التاريخ والتراث في عناصرهما الوثائقية المكونة لهما ، اي اثبات هذه العناصر ، من حيث هي **مفردات جزئية** ، لا يمكن ان يشكل الا شطرا واحدا من عملية البحث التاريخي والتراثي . اما الشطر الاخر المتمم فانه يكمن في تقصي الوحدة التي تجمع بين تلك المفردات الجزئية ، اي في اكتشاف العلائق الداخلية التي تجعل منها تاريخا وتراثا خاصين بواحد او بأكثر من واحد من الشعوب .

وربما كانت الندوة التي اشترك فيها امين الخولي ومحمد القصاص وابراهيم الابياري تحت عنوان « التراث العربي — كيف نعمل على احيائه » (١) . نموذجا مكثفا للموقف التراثي الوثائقي ، ففيها تهيمن على المنتدين فكرة التوثيق التراثي بشكل يدعو الى الاعتقاد بان هؤلاء يرون مهمة الباحث في التراث العربي تكمن في احيائه عن طريق جمعه وتحقيقه واخراجه للناس . اما الخلافات التي تبرز بين آراء المنتدين ، فهي لا تخرج في الخط العام عن الموقف من كيفية جمعه وتحقيقه واخراجه للناس . واذا كانت هنالك في الندوة بعض الافكار المتعلقة بابعاد التراث القومية ، فانها لا تعدو ان تكون ، في صيغتها الواردة فيها ، اشارات سريعة ضحلة ، وربما بدت كما لو انها مقحمة اقحاما في متن الندوة . والفكرة السائدة في هذه الاخيرة هي الانطلاق من « التراث » بصفته « التركية » التي علينا ان نمتلكها . وبذلك يكون هذا المفهوم عن التراث اقرب الى مفهوم « التاريخ » . باعتبار ان التراث لا يشكل فقط تركة ينبغي تملكها ، وانما هو ايضا جزء من لحظتنا الراهنة (وسيدور الحديث حول ذلك بمزيد من التفصيل في القسم الثاني من هذه « المقدمة ») .

ان امين الخولي يرى انه من الخير تأجيل الانتفاع بالتراث العربي الى ما بعد اقتناء اصوله جميعا . ومحمد القصاص يتفق مع الخولي على ضرورة « العمل على جمع التراث العربي الموجود في انحاء العالم المختلفة ، امما مصورا او م فهرسا على الاقل فهرسة تامة تمهيدا لجمعه » .

اما ابراهيم الابياري فيرى « ان المشكلة ذات مظهرين : المظهر الاول ، مظهر الجمع كما قال الاستاذ الخولي ... اما الشق الثاني ، فهو شق بعث هذا التراث واخراجه .. وانا ارى ... ان يكون لنا ازاء هذا خطتان : الاولى ، هي ان هناك مخطوطات قد تكون فريدة وهذه يجب ان نبادر ونصورها مع شيء من التعليق عليها ... اما الشق الثاني ، وهذا قد نعثر فيه للخطية الواحدة بمخطوطات مختلفة قد لا تكون كاملة ولكنها قد تصور المخطوطة الى وجه قريب من التحقيق . فيجب ازاء هذا الا نتوقف حتى نعثر على جميع مخطوطات هذه الخطية ... فاخراجها خير من ابقائها حتى تستكمل هذا الاستكمال الاخير » .

هكذا تقدم الينا صورة عن « مشكلة » التراث العربي نستطيع — مع اختزالها بالفكرة التالية : ان توثيق التراث هذا عبر انجاز مجموعة من

١ — نشرت في مجلة الاداب — بيروت ، العدد الحادي عشر تشرين ١٩٦٤ . والفقرات الموضوعية بين قوسين مأخوذة من اقوال المنتدين كشواهد .

النشاطات التقنية واللغوية في نطاق الوثائق المتروكة لنا من اسلافنا ، او ، ان توثيق « تركتنا » ، هو ما ينتقيه من طموحنا في « احياء » تراثنا .

لا شك انه قد ظهرت في تلك الندوة بعض الافكار التي تشير الى رؤية مسيحة للتراث العربي ، كما هو الحال عند امين الخولي . ولكن هذا الموقف لا يشغل حيزا فعليا من حوار المنتدين الذين يرون شاغلهم الشاغل هو توثيق التراث . ومن هنا فان صيغة « الوثائقية » من « النزعة التحيدية » تحوز على اليد العليا في آراء اولئك المنتدين .

ولئن أخفق الباحث في اكتشافه في الندوة المذكورة موقف عداء تجاه فكرة « تسييس » النظر الى التراث العربي ، فان هذا لا ينفي عن « الوثائقية » كونها تتضمن بهذه الدرجة او تلك موقفا مناوئا لتلك الفكرة ، فكرة رؤية التراث من خلال المشكلات والاماق المعاصرة للتقدم والتخلف ، وبالتالي من خلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط **اللحظة المعاصرة** في واقعنا ، بكل ما تنطوي عليه من مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية وايدولوجية وقومية واخلاقية . و « الوثائقية » ، في موقفها هذا ، مثلها مثل « الاكاديمية » فهاتان تبرران ذلك الموقف بأنه من موجبات الدفاع عن حرمة العلم التاريخي (والتراثي) وعن تحييده تجاه « اخطار » تلك اللحظة المعاصرة بمضامينها المشار اليها ، منفردة او مجتمعة .

والحقيقة ، ان من وراء ذلك الموقف الاكاديمي والوثائقي ليس فقط تضخيم الجانب الاكاديمي (الحساسية العلمية البعيدة عن عنصري التفسير والتأويل التاريخيين اللذين يتجسدان بالتركيب التاريخي) والجانب الوثائقي (الاقتصار على عملية التحقيق الوثائقي للمادة التاريخية) ، وانما كذلك الخلط بين « التاريخ » و « التراث » وانعكاس ذلك على مسألة التحييد والتسييس .

فمن الامور الاساسية الجديرة بالاهتمام هنا ان البحث التاريخي يتطلب من الباحث ان يكون فعلا محايدا تجاه « المادة التاريخية » ، التي يبحث فيها ، فمهمته تكمن في أن يعيد هذه المادة الى سياقها التاريخي الحقيقي ، مهما كانت النتائج المنبثقة عن ذلك بالنسبة اليه ، وبذلك فان وجد هنا تحزب ، فهو تحزب لصالح العلم التاريخي وللحقيقة التاريخية اولا واخيرا .

اما فيما يخص البحث التراثي ، فان الامر يكتسب صيغة اخرى . ها هنا يصبح الباحث التراثي ، بصفته هذه ، مدعوا الى ان يكون متحزبا . ذلك لان البحث التراثي يقوم على الاختيار لعناصر معينة من التراث دون اخرى . والتحزب هذا يمكن ان يكون متأخيا مع مقتضيات العلم والتقدم الاجتماعي ، ويمكن ان لا يكون كذلك . والامر هذا يبقى مشروطا بالموقف الايدولوجي التاريخي للباحث وبرؤيته النظرية المنهجية .

من هنا يتحول الكلام عن « تحزب تاريخي » ضمن ذلك الفهم للامور ، الى عبث وتشويه للقضية العلمية ، وربما كذلك الى تشويش لموقف اجتماعي ما . ان مثل هذا الوضع نجده مجسدا في كتابات الكثيرين من المثقفين

والمؤرخين العرب المعاصرين ، مثل ظافر القاسمي (١) ، واحمد الفتيح (٢) ، ويوسف الحوراني (٣) .

هكذا يتضح ان الوثائقية تنطلق — مثلها في ذلك مثل الاكاديمية — من موقف غائم معمم من التاريخ والتراث ، فتحقق ، جنباً الى جنب مع الاكاديمية ، خطوة اخرى ، هي الالتقاء مع الفلسفة الوضعية الحديثة ، التي سيأتي الحديث عنها في سياق التعرض لـ « النزعة التحديدية » — فهي صيغتها الثالثة ، صيغة « اللادلجة » . والالتقاء ذاك يتحقق من خلال الرفض لفكرة جدوى القيام بعملية تركيبية للاحداث والوقائع التي نخضعها للبحث التاريخي (والعلمي عموماً) ، تلك العملية التي تتيح لنا الانتقال الى استنتاج بعض الاحكام الايديولوجية النظرية او السياسية او الاجتماعية .

ان خلل هذه الاراء الممثلة بـ « الاكاديمية » و « الوثائقية » ينكشف امامنا بمزيد من الوضوح ، حينما نخضع كتب التاريخ والوثائق والمخطوطات المتروكة لنا من المراحل الاجتماعية المختلفة في التاريخ العربي وفي العصر العربي الراهن ، لدراسة تاريخية وتراثية جدلية معمقة . اذ سوف يتبين لنا عبر هذه الدراسة ان تلك الكتب والوثائق والمخطوطات هي نفسها احدى حلقات البناء **الايديولوجي** لهذه المراحل ، هذا البناء الذي يدخل هو بدوره ، كما سيأتي لاحقاً ، في نطاق البنية الفوقية من المجتمع العربي . **والموقف** الايديولوجي متضمن ، بشكل او بآخر وبكثير او بقليل من الوضوح ، في جميع الانجازات الانسانية الفكرية . بتعبير اكثر تحديداً او تخصيصاً ، انه متضمن في كلتا المرحلتين ، مرحلة انشاء وكتابة الوثائق والمخطوطات والكتب (المادة التاريخية) المتروكة لنا والتي تتحرك اصداؤها التراثية بأشكال مرئية احياناً وخفية احياناً اخرى في واقعنا المعاصر ، ومرحلة استقصائها ودراستها من قبل الباحثين . وهذا الموقف الايديولوجي لا يظهر احياناً للعين المباشرة المجردة ، ومن اجل اظهاره على نحو واضح يتوجب على الباحث القيام بجملة من البحوث المعمقة الملتزمة بالحركة الداخلية لـ « التراث » و « التاريخ » الفكري ، ويكون هذه الحركة تجسيدا فكريا لابعاد النمو الحضاري العربي العام .

ولا شك انه انطلاقاً من سياق المسألة هذا ، نجد انفسنا مدعوين الى ان نرفض ، بوعي مبدئي . تلك المحاولات التي تنظر الى التراث

١ — « مهما يكن من امر فان المؤرخ مؤلف . وقديما قيل من الف فقد اسنهدف . وليس ممكناً في مادة كالتاريخ ان ينجو من سيتصدى لها من النقد » (كيف نكتب تاريخنا القومي — نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٣١) .

٢ — ان التاريخ العربي هو « تاريخنا ونحن في هذا العالم الصاخب ، انه الركيزة التي تثبت فوقها ذاكرتنا الاجتماعية ... فكيف نقف من هذا كله موقف الحياد العلمي والنزاهة الموضوعية ؟ » (نفس المصدر السابق — ص ٢١٨) .

٣ — « اننا ندعو الى مناقشة التاريخ واحراجه عندما تكون هناك فائدة من هذا الاحراج » (نفس المصدر ص ١٦٦) .

والتاريخ الفكري العربي من حيث هما ركام من الوقائع الوثائقية غير الموحدة وغير المتماثلة ضمن موقف انساني حضاري معين ، او من حيث هما مجموعة من الجزئيات المفردة التي لا يوحد بينها بنیان كلي مشترك .

★ ★ ★

واذا امعنا الان في التدقيق والتخصيص في المسألة ، امكننا الوصول الى بعض النتائج التي علينا ان نتوسع في طرحها في القسم الثاني من هذه « المقدمة » اولا ، وان نشبت صحتها وجدارتها العلمية بمزيد من العمق والوضوح عبر الاجزاء المكونة لهذا « المشروع » ثانيا . اما حين يكون الحديث دائرا عن « النزعة التحيدية » ، فانه يصبح ضروريا ان نشير اليها : اننا حينما نقول بان البحث التاريخي للتاريخ العربي ينبغي ان يكون محايدا و متمسكا بالحقيقة العلمية الموضوعية ، فانما نرى بذلك ان مقومات مثل هذا البحث تلتقي بشكل عميق وجدي فعلي مع متطلبات المنهجية الجدلية التاريخية التراثية المتأخية ، من حيث الاساس ، مع آفاق التقدم الاجتماعي والعلمي مهما اتسعت وتضاعفت .

اما ما يخص حركة التأريخ التي قام بها باحثون ومؤرخون في العصور العربية ، التي نأخذها في « مشروعا » بعين الاعتبار (الجاهلية والوسطوية والحديثة والمعاصرة) ، فانها انطلقت ، مجسدة بمعظم مبادئها ، من موقف متحيز تجاه « المادة التاريخية » التي بحثوا فيها ، تلك المادة التي انشأها اصحابها كذلك من مواقف متحيزة .

هذا يعني ان البحث التاريخي والاختيار التراثي قد اكتسبا على ايدي اصحابها مواقف متحيزة الى هذه الدرجة او تلك وبهذه الصيغة او تلك ، خالطين ، بذلك ، « التاريخ » بـ « التراث » .

واذا كنا نرى بان دراسة حركة التأريخ والمادة التاريخية المؤرخة ينبغي ان تستظل اولا واخيرا بظل الحقيقة العلمية الموضوعية المحايدة ، فان نظريتنا التراثية ، المنطلقة من هذه الاخيرة ، لا يسعها الا ان تحتوي الموقف المتحيز بالمعنى التاريخي والتراثي ، اي المتحيز لاحتياجات راهننا الاجتماعية والاقتصادية والقومية والعلمية . ومن هنا يصبح الحديث لاغيا عن ان « الموضوعية نسبية بين ايدي مؤلفي تاريخ اقوامهم » (١) كما يرى فؤاد الشايب .

اذ انه في البحث التاريخي العلمي فعلا يطالب الباحث بالتقيد بموضوعية كاملة ، اي بالنظر الى المسادة التاريخية التي يسلط مبضعه عليها في سياقاتها القانوني الفعلي دون اية محاولة لاقحام شخصية الباحث القومية او الطبقية او الفئوية او الدينية الخ ... ولكن الوصول الى الموقف الذي يتيح لنا تحقيق ذلك النظر ، كان مشروطا في حقيقة الامر بنشوء الجدلية التاريخية التراثية على اساس مادي فلسفي وعلى اساس التحول الاجتماعي الطبقي الذي لحق بالمجتمع الرأسمالي الحديث . فهذه المنهجية تنطلق ، في فهم المادة التاريخية ، من الاكتشاف الخطير الذي

تم في نطاق علم الاجتماع المادي التاريخي ، وهو « التركيب الاجتماعي » او « التشكيل الاقتصادي الاجتماعي » . وهي ترى نفسها مدعوة الى ان تطوع نفسها لخصوصيات اللحظة المعاصرة على نحو يتيح استكشاف هذه اللحظة ، كما يسمح باغناء تلك المنهجية نفسها .

والجدير بالذكر ان « الوثائقية » تشوه العلاقة الجدلية بين العلوم المفردة ، ومنها علم التاريخ والتراث ، من جهة ، وبين الفلسفة من جهة اخرى ، ذلك لانها عاجزة عن الوصول الى تعميمات تركيبية ، لا يمكن لتلك العلوم والفلسفة ان تقوم لها قائمة بدونها .

من طرف اخر ، نستطيع ان نكتشف فيها (في تلك الصيغة التحديدية) موثقا يتضمن ، على نحو مباشر او غير مباشر وبغض النظر عن نوايا ووعي ممثليها ، ايدولوجية خاصة ، ضارة سياسيا ، وخاطئة علميا . ان الضرر السياسي والخطأ العلمي يشكلان القاعدة من بنينها . وغني عن البيان ان تبديد الوهم ، الذي تخلقه « الوثائقية » في اذهان الباحثين المؤرخين والتراثيين ، امر في غاية الاهمية بالنسبة الى دراسة التاريخ والتراث العربي ، وذلك بشكل يعيد اليهما اعتبارهما الشرعي بعد ان غفرت تلك الصيغة من « النزعة التحديدية » وصيغ اخرى في مواقف القســر والابتذال والسطحية اللاتاريخية .

اذن انطلاقا من ذلك الطموح العلمي وعبر الجدلية التاريخية التراثية ، يصبح ممكنا في حدود البحث التاريخي والتراثي ان نرصد الجوانب المتعددة والمتشابكة لقضيتنا ، وان نحللها تحليلا تاريخيا ومنطقيا . يتيح لنا تقصي ابعادها « التقنية » والاجتماعية والسياسية والقومية وآفاقها التراثية ، بحيث نغدو قادرين على اكتشاف البعد والمغزى التاريخيين والتراثيين التي تتضمنهما .

ان تضخم الجانب الوثائقي او الجانب الاكاديمي من عملية البحث العلمي التاريخي والتراثي ، لا يشكل عبءا كاداء على طريق تقصي واستيعاب الجوانب الاخرى منها فحسب . وانما يسيء الى ذينك الجانبين نفسيهما . والحقيقة ، كيف لنا ان نحيل البحث التاريخي والتراثي اولا واخيرا الى بحث في « الوثائق » التاريخية ، مجردة عن سياقها ، التاريخي والتراثي ؟ ان الانفلاق في حدود « الوثائقية » يعني ، بالنسبة الى الباحث في التراث (والتاريخ) الفكري العربي ، ان يقصر بحثه على عملية تحقيق الكتب القديمة والوثائق والمخطوطات ، ويخلد من بعد ذلك الى الدعة والاطمئنان العلمي . فان كان الامر كذلك ، فسوف نصل الى نتيجة خاطئة وضارة جدا .

تلك النتيجة هي ، اولا ، ان علم التاريخ ونظرية التراث يرتدان الى علم فته اللغة Philologie الذي يبحث في العلاقات الداخلية للغة المستخدمة في صياغة الوثائق والكتب والمخطوطات ، بغض النظر عن العلاقات الوثيقة او الواهية التي تجمع بين هذه اللغة من طرف وبين المجتمع الانساني بقطاعاته المختلفة من طرف اخر ، ذلك المجتمع الذي تكونت وتبلورت وصيغت فيه ، على النحو الذي جاءت ، تلك الوثائق والكتب والمخطوطات .

ومن نتائج ذلك ، ثانياً ، ان نرى في علم التاريخ ونظرية التراث مجرد عملية جمع وتنسيق للوثائق والكتب والمخطوطات وتحقيقها تحقيقاً يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من عوامل النقد الذاتي والداخلي والخارجي ، ولكنه (ذلك الاعتبار) يرفض ، او يجد نفسه عاجزاً عن ان يخضع تلك المعطيات لتحليل وتركيب تاريخيين نقديين يكشفان ابعادها وآفاقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية والقومية .

وعلى ان نكون هنا حذرين غاية الحذر في طرحنا لهذه الامور ، فكثير من الالتباسات والاشكالات يمكن ان تنشأ ، اذا لم ننتبه بدقة لبعض المفاهيم التي ترد اكثر الاحيان في كتابات عدد من المؤرخين او الباحثين في القضايا النظرية والمنهجية للتراث .

ففي الفصل المعنون بـ « المنهج الاستردادي » من كتاب « مناهج البحث العلمي » ، يرى عبد الرحمن بدوي ان هذا المنهج ، يتحدد بشكل عام من خلال مسألتين ، هما « النقد الخارجي » و « النقد الداخلي » . وهو ، في سبيل عرضه ومناقشته لهاتين المسألتين ، لا يخرج عن اطار نقد ذي نزعة ذاتية Subjektivistisch متسم برفضه الاخذ بعين الاعتبار المبدئي للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية التي انبثقت في اطارها الوثائق التاريخية المطروحة على بساط البحث .

ففي الوقت الذي يكتب فيه عبد الرحمن بدوي : « والخصوصية ، خصوصاً في القرن الماضي واوائل هذا القرن بين العلماء المحصلين (اي الفيلولوجيين) والمؤرخين كانت عنيفة كل العنف ، فكل فريق يسخر من الفريق الاخر : فريق المحصلين يسخر من فريق المؤرخين باعتبار ان هذا الفريق الاخير لا يعتمد على الوثائق ، ويبني تركيباته على غير عمد وبالتالي فهي تركيبات اكثرها خيالية .. وبالعكس من ذلك نجد هؤلاء المؤرخين يسخرون من اولئك العلماء ذوي العوينات الذين قد جللهم تراب الوثائق والمخطوطات ، والذين لم يستطيعوا ان يخرجوا من هذه الوثائق الى تركيبات عامة حقيقية ، بل انحصروا في متاحف هذه الوثائق ... » (١) ، اقول ، في الوقت الذي يكتب فيه بدوي ذلك ، فانه يظل ، بالرغم من استخدام مفهوم « التركيبات التاريخية » ، بعيداً عن الفهم الجدلي العلمي الدقيق لـ « التركيب » و « التحليل » التاريخيين .

ان الامر هذا يمكن استيعابه وايضاحه في الحد الادنى الضروري ، حينما ندرك ان ذينك الاخيرين لا يقومان ، في بنائهما ، على عملية ذاتية مرتبطة اولاً واخيراً برغبات ومطامح وآفاق الباحث المؤرخ ، بل على استيعاب معمق للمعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية العامة ، التي احاطت تاريخياً — زمنياً بنشوء الوثائق المدروسة وانعكست فيها بشكل او بآخر .

١ — عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي — القاهرة ، المطبعة العالمية ١٩٦٣ . ص

بتعبير آخر اكثر دقة يمكن التأكيد بأن انجاز تحليلات وتركيبات تاريخية ، لا يكون على اساس ارادي تعسفي ، اولا ، ولا على اساس الفهم الذي تقدمه الصيغة الوثائقية للوثائق التاريخية ، ثانيا ، ولا على اساس الجانب الوثائقي وحده من العملية التاريخية ، ثالثا واخيرا . فبالاضافة الى اعتبار هذا الجانب الوثائقي عنصرا اساسيا وضروريا — وان لم يكن وحيدا — من تلك العملية ، يظل التحليل والتركيب التاريخيان يتطلبان اكتشاف العلاقات الضرورية التي تشد الوثائق الكتابية والسماعية والمادية الى الاطلس الحضاري العام ، الذي تكونت واكتسبت فيه صيغتها النهائية .

ومن هنا فان ذينك العنصرين (التحليل والتركيب) يقتضيان من الباحث المؤرخ ان ينطلق في ممارسهما من المعطيات الواقعية ، التي احاطت بالموضوعات التاريخية المطروحة على بساط البحث ، واثرت فيها بأشكال مباشرة وغير مباشرة .

والجدير بالذكر ، بعد ما قيل ، انه لا يمكن انجاز مثل تلك التركيبات والتحليلات التاريخية في نطاق القضايا الخاصة بالتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، ما لم يتكون لدى الباحثين في هذه القضايا من الخبرة والمؤهلات العلمية ما يتيح لهم تحقيق ذلك . وهذه الخبرة وتلك المؤهلات تحتاج — والامر هنا مفهوم بذاته — جهودا واسعة معمقة من اولئك ، بحيث يتكون لديهم منهجية جدلية تاريخية وراثية دقيقة ومتماسكة الى جانب حس نقدي . ولكن القول بضرورة تكون تلك المنهجية وحياسة هذا الحس وتوظيفهما في البحث التاريخي والتراثي على نحو خلاق ، يعني شيئا ، والقول بوجود نوع من « التوسم » اللاتاريخي ، يعني شيئا آخر مغايرا . ذلك لان هذا « التوسم » ، الذي يقول به عبد الرحمن بدوي بعد ان استقاده من شبنجلر صاحب نظرية نشوء الحضارات الانسانية على اساس من الروح الفردية ، يشكل « مسألة لا تتعاق بالعلم في شيء » ، انما هي نوع من الهبة الطبيعية التي لا تتوافر الا للممتازين » . وحين يصل عبد الرحمن بدوي الى هنا ، يخلص الى النتيجة النخبوية المعادية للعلم وللروح العلمية النقدية : « فليس لنا اذن ان نبحث فيها » . (١) ان بدوي يفقد ، على هذا النحو ، القدرة بالحد الأدنى على ان يمنح « التحليل » و « التركيب » مضامين حقيقية جديرة بتغطية متطلبات البحث التاريخي والتراثي العلمي الدقيق .

هكذا ، ومن خلال التعرف على تلك المسائل التي اثرناها بالعلاقة مع « الاكاديمية » و « الوثائقية » بصفتها صيغتين من « النزعة التحديدية » ، تستبين لنا الخطورة والمزالق المنهجية والنظرية التي تحيط بالاخذ بهما في البحث التاريخي والتراثي .

والجدير بالذكر ان الانطلاق منهما لاستيعاب مسائل التاريخ والتراث العربي ، يسهم الى حد كبير في القاء ظلال كثيفة ليس على هذه المسائل فحسب ، وانما كذلك — والكشف عن هذا الجانب من المسألة امر معقد

شائك - على ابعاد وآفاق الحاضر (اللحظة المعاصرة) العربي ، هذا الحاضر الذي يشكل في رأينا ، كما سنأتي على ذلك بمزيد من التوضيح والتفصيل ، المعيار الأكثر مشروعية واهمية لفهمنا وتقويمنا وتملكنا التراث العربي الفكري .

والمفارقة البارزة في صيغتي الاكاديمية والوثائقية تكمن في انهما تحاولان دراسة **التراث والتاريخ** ، في الوقت الذي تنكران فيه ، ضمنيا على الاقل ، انهما نفسيهما خاضعتان لضوابط تراثية وتاريخية معينة .

وهذا يقود بسهولة الى منزلق اخر ، الا وهو رؤية الاحداث والظواهر التاريخية فوق التاريخ والتراث ، بعيدا عن العلاقات الاجتماعية الانسانية العيانية . بل ربما استطعنا القول بأن « التاريخ » و « التراث » يستحيلان على ايديهما الى وهم ، هو في احسن الاحوال من صنع امثال اولئك المؤرخين والباحثين التراثيين ، الذين لا يقوم بينهم وبين **الواقع** التاريخي والتراثي اي رباط .

تقوم بين الصيغة الثالثة من « النزعة التحيدية » ، وهي « اللادلجة » ، وبين صيغتيها السابقتين اللتين أتينا عليهما ، أوثق العلائق والأواصر ، مما يفصح عن الاتجاه العام لهما في نطاق البحث التاريخي والتراثي .

لقد اتسعت تلك الصيغة الثالثة في السنوات الأخيرة كثيرا في الأوساط الأيديولوجية البورجوازية الاستعمارية ، بل ربما أصبحت أكثر إفرازا في هذه الأوساط انتشارا في بلدان أوروبا الشمالية وأمريكا الشمالية . كما أن هنالك محاولات تتراوح بين القوة والضعف للاخذ بهذا الاتجاه في الوطن العربي ضمن ظروف مختلفة متباينة والنظر من خلاله إلى المسائل النظرية الراهنة والمتعلقة ببحث التاريخ والتراث العربي .

وليس من قبيل العرص أن ينشأ اتجاه « اللادلجة » في بعض بلدان أوروبا الشمالية وفي الولايات المتحدة الأمريكية . ذلك ، أن شرائط البحث ، في العلوم الإنسانية خصوصا ، تصطدم هناك بما يشبه الطريق المسدود ، مثلها في ذلك مثل مجموع أو معظم القطاعات الاجتماعية ، ونحن سوف نجد أنفسنا أمام أحجية ، فيما نعرض عن وضع هذا الأمر في سياقه من عملية الانحسار الحضاري التاريخي المستحكمة بالمجتمعات في تلك البلدان .

والحقيقة ، أن هذه المسألة التي أخذت تستحوذ على اهتمامات الكثيرين من المثقفين والباحثين هنا وهناك من البلدان الشمالية و « النامية » ، تتطلب منا أن نتعرض في البدء لمفهوم « الأيديولوجيا » نفسه ، بغية الوصول إلى تحديد واضح ودقيق لها .

ليس ضروريا أن نعود بهذا المفهوم إلى جذوره التاريخية البعيدة لكي نستجلي أبعاد وآفاق مسألتنا تلك ، بل يكفي في نطاق هذا البحث أن نتصدى له عبر الصيغة المادية التاريخية الجدلية التي اكتسبها ، لأن هذه الأخيرة ترى في نفسها ليس فقط القدرة على استكشاف قضية الأيديولوجيا في حدودها الأساسية الضرورية ، وإنما تقدم لنا كذلك قاعدة الانطلاق لفهم اتجاه « اللادلجة » الحديث في أبعاده وآفاقه الممكنة .

هذا يعني أن الحديث لا يدور هنا عن « الأيديولوجيا » كما فهمها الفيلسوف الفرنسي كوندلاك (١٧١٥ — ١٧٨٠) ، أي بصفتها اتجاهًا فكريا يعمل على الوصول إلى قواعد تطبيقية تربوية وأخلاقية وحقوقية وسياسية عبر تحليل التركيب الفيزيولوجي والنفسي للإنسان . أن الحديث

يدور هنا عن ذلك المصطلح بصفته منظومة من النظرات الاجتماعية (السياسية والاقتصادية والحقوقية والتربوية والفنية والاخلاقية والفلسفية) . التي نعبر في المجتمع الطبقي . من حيث الاساس ، عن مصالح طبقية معينة وتنطوي على قواعد سلوكية ومواقف وتقييمات مطابقة (١) .

والجدير بالذكر أن تلك النظرات ليست في كل المجتمعات الطبقية اولا ، وفي كل المراحل التي تمر بها طبقة اجتماعية ثانيا ، وإنما تتباين طبقا للحظة التاريخية التي تحيط بها (تلك النظرات) ، والذي يهمنا هنا هو الشق الثاني من المسألة . فلقد نظرت كل من الطبقات الاجتماعية الى الوجود انطلاقا من مصالحها المباشرة وبكثير أو بقليل من الوعي .

وإذا انطلقنا من أن « الوعي الاجتماعي » المطابق لصيغة معينة من صيغ الحياة الاجتماعية المادية في مجتمع ما ، فإننا نرى أنه أكثر من « الايديولوجيا » ، إذ أنه يحتوي ، بالإضافة الى هذه الأخيرة ، العلم الطبيعي . والحقيقة أن الامر هذا جد حساس ودقيق . فليس هنالك انفصام مطلق بين كلا الشكلين ، الايديولوجيا والعلم الطبيعي ، ذلك لان العلاقة بينهما قائمة ، وإن كانت تميل الى اللامباشرة والضعف . أما السبب في ذلك فيمكن في أن العلم الطبيعي ليس لصيقا على نحو مباشر بالمصالح الخاصة لهذه الطبقة أو تلك .

والامر الآخر في تلك المسألة هو أن الايديولوجيا نفسها تخضع ، من حيث الاساس وفي الخط العام ، لتحول ذي مرحلتين . الاولى منهما تمثل صعودا في نطاق الطبقة الاجتماعية المعنية ، هذا الصعود الذي يجعل من تلك الايديولوجيا أقرب الى الموقف المعرفي الفعلي منه الى الموقف التبريري المكرس للمصالح الخاصة المشار اليها فوق . ذلك لان مواقف تلك الطبقة تتطابق الى حد ضروري مع موجبات وآفاق التقدم الاجتماعي التاريخي والنظري المعرفي ، مما يسمح لنا بالقول بتآلف بين الايديولوجيا الطبقية والمعرفة العلمية في مرحلة الصعود تلك .

أما المرحلة الثانية فهي تلك التي تمثل الانحسار التاريخي للطبقة المعنية . ها هنا تفقد الايديولوجيا شيئا فشيئا وظيفتها المعرفية وارتباطها بالمعرفة العلمية (الاجتماعية والطبيعية) ، لتتحول الى مواقع التبرير والتكريس للمصالح المباشرة لتلك الطبقة ، بعيدا عن السؤال فيما إذا كان ذلك متطابقا مع مستلزمات وآفاق التقدم الاجتماعي والنظري المعرفي . وعلينا أن نبادر الى القول بأن ذلك التقسيم المرحلي للايديولوجيا يمثل الصيغة العامة للمسألة ، وعليه ، فإنه من الممكن وجود حالات معينة متميزة الى هذه الدرجة أو تلك عن هذه الصيغة ، كما هو الحال مثلا في نطاق الوطن العربي في المرحلة الوسطوية (من القرن الثامن حتى القرن الرابع

١ - انظر حول ذلك : قاموس فلسفي - لايبزغ ١٩٦٩ ، الجزء الاول ، مادة « ايدولوجيا » .

عشر) وفي المرحلة الحديثة والمعاصرة . وسوف يأتي الحديث عن ذلك في القسم الثاني من هذه « المقدمة » .
المهم في ما طرحناه هو الوصول الى وضوح يقيني حول ان الايديولوجيا في المجتمع الطبقي لا تمثل امرا مقحما على هذا المجتمع من خارجه أو قضية طارئة مرتبط وجودها بوجود مجموعة من المثقفين والمفكرين القادرين على الحديث عن « ايديولوجيا » معينة وعن ادلجة هذه المسألة أو تلك ، وانها هي ظاهرة ضرورية في نطاق ذلك المجتمع ، تعبر عن مصالحه وآفاقه القريبة والبعيدة .

وإذا كان الامر كذلك ، فان الدعوة الى « اللادلجة » تغدو حائلذ ضربا من الوهم أو تزييفا للحقيقة . وهذه الصيغة من « النزعة التحيدية » تهننا هنا في علائقتها مع البحث التاريخي والتراثي . فهي تعني في هذا النطاق أن نرفع عن هذا الاخير وعن موضوعه ، أي موضوع ذلك البحث الذي هو التاريخ والتراث ، بعدهما الايديولوجي — الطبقي — ، وان ننظر اليهما من منظار العلم « البحث » أو « الوضعي » .

ولقد نشأ هذا الاتجاه ، في حقيقة الامر ، مع نشوء الفلسفة الوضعية منذ اوغست كونت ١٧٩٨ — ١٨٥٧ ، وهو ما يزال قائما ضمن صيغ جديدة اكثر حدة وافصاحا يمثلها العديدون ، امثال E. Schils (١) و R. Aron (٢) . ونستطيع ان نأخذ نموذجا لهذا الطرح مجسدا في الاراء التي يلح عليها T. Molnar « ما دام (المثقف) يصر على موقفه من أن نظراته انفسية ينبغي أن تكون محددة من قبل الايديولوجيا ، فان كل تأملاته ستكون غير مثمرة » . والكاتب هذا يشير قبل ذلك وفي نفس الموضع الى أنه « يتوجب على المثقف ان يزيل قسما هاما من التراث العقلي » (٣) .

ان ذلك الموقف ينطلق من ان الايديولوجيا ينبغي ان تنفى من نطاق التفكير الانساني عموما حرصا على نقائه . ولما كان التاريخ المنصرم بامتداده التراثي قد تحرك الى حد كبير في حقل الغام الايديولوجيا ، فانه قد أصبح من الواجب على العلماء « الوضعيين » أن يعيدوا الامر الى نصابه . ان هذا الامر يبرز امامنا بمزيد من الوضوح ، حينما نستعيد في اذهاننا تصنيف اوغست كونت الشهير للتاريخ البشري . فهذا يمر بثلاث مراحل ، هي المرحلة اللاهوتية ، والميتافيزيقية والوضعية .

فالتاريخ البشري عليه ، حسب ذلك ، ان يخلف وراءه المرحلتين الاوليتين ، لكي يدخل في محراب الحقيقة العلمية الوضعية المجردة من اوهام

١ — في كتابه : The End of Ideology?, in: Encouter, 1955, Novembre

L'Opium des intellectuels , Paris 1955

٢ — في كتابه :

٣ — انظر في ذلك : Mike Newberry — يهود ، الترجمة الروسية ، في

Instrannaja Literatura

المجلد ٦ — ١٩٦٤ ، ص ٢٥٥ .

وبدائية اللاهوت والميتافيزيقا . وبذلك تكمن مهمة الباحث العالم في التصدي لـ « التاريخ » معارضا اياه بالمرحلة « الحديثة والمعاصرة » المتميزة بوضعيتها البعيدة عن أي عنصر ايديولوجي .

وبطبيعة الحال ، حين يكون الامر على ذلك النحو ، يصبح متوجبا علينا أن نبدا بداية جديدة اطلاقا وأن نرفض في سبيل تحقيق ذلك المراحل الانسانية المنصرمة (١) . واذا كان اوغست كونت قد مارس دورا تاريخيا تقديميا نسبيا في تصديه للتاريخ والحاحه على اللحظة الحديثة والمعاصرة (فلقد فهم ذلك التاريخ بالدرجة الاولى بأنه تاريخ الاقطاع الذي تحولت فيه الفلسفة والعلم الى خادمين للدين وحماته من الاقطاعيين) ، فان الاتجاه المعاصر القائم على رفض الايديولوجيا ، اللادلجة ، يمارس دورا ناقدا لكل عناصر المشروع التاريخية والنظرية المعرفية . فهو تعبير عن تكريس وتبرير العلاقات الاجتماعية الامبريالية التي تقف عقبة كأداء تجاه التقدم الانساني المعاصر .

واتجاه « اللادلجة » ذاك ، الذي ينطلق من رفض العلاقة بين « المعطى الوضعي المباشر » واطارها الايديولوجي الميسس ، يرفض « التراث » الانساني أولا ، ويعمل على « تصفية » الفكر المعاصر من كل شوائب الايديولوجيا التي تربط ذلك الفكر بشكل أو بآخر بأفق اجتماعي ثانيا .

أما ذلك « المعطى الوضعي المباشر » فانه لا يخضع لعملية تفسيرية، وانما يفهم فقط عبر عملية وصفية . و « المادة التاريخية » و « امتدادها التراثي » ، بالتالي ، لا يفهمان أو يفسران ، وانما يوصفان وصفا وضعيا بعيدا عن سياقيهما ، التاريخي والتراثي . ان ذلك كله يرجع ، حسب « اللادلجة » الوضعية الى أن العلم « الوضعي » لا يطرح السؤال : لماذا وانما فقط السؤال : ماذا ؟ ، وبالتالي فمن الخطأ التساؤل عن « المادة التاريخية والتراثية » في صيغة « لماذا » ، لان هذا يدخلنا في حقل من الالغام الميتافيزيقية . هذا هو واقع الحال لدى اتجاه « اللادلجة » في بلدان اوربا الشمالية المتطورة وفي الولايات المتحدة الامريكية ، ذلك الواقع الذي يقود حاليا ، كما قاد في العقود الاخيرة ، الى رفض التراث الاوروبي المستنير المتحرر من عصر الصعود البورجوازي التقدمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن المعروف أنه يقف في طليعة ذلك التراث المذهب الانساني Humanism والاتجاهات العقلانية

١ - نعيد الى الاذهان ان اسماعيل مظهر ، احد ممثلي « نزعة المعاصرة » في منهاها العدمي التراثي ، وجد في هذا التصنيف للتاريخ قاعدة لموقفه العدمي من التراث والتاريخ العربي الاسلامي ، وذلك خصوصا في الثلاثينات من هذا القرن (ارجع الى الفصل الخامس « نزعة المعاصرة ») .

والمادية (الطبيعية) وغيرها (١) .
والجدير بالاهتمام والملاحقة في اطار الظروف العربية المعاصرة ان نشير
الى ان اتجاه « اللادلجة » العدمي (اللاتاريخي اللاتراثي) ذاك استطاع
أن يتسرب الى عقول بعض المثقفين العرب الذين ينتمون الى الطبقة
البورجوازية الوسطى . العاجزة عن حل الاشكال الاجتماعي التاريخي في
ابوطين العربي والخاضعة في نفس الوقت للتأثيرات الثقافية التي حملها
الاستعمار الدخيل معه الى الوطن العربي . ان تلك الطبقة الوسطى بحكم
موقعها الاقتصادي غير القيادي في ذلك الوطن (على الاقل حتى اواخر
العقد الثاني من هذا القرن) ، وبحكم قدرتها على التحرك الثقافي نسبيا ،
كانت تتطلع الى « الغرب » باعين مبهورة مأخوذة يقودها الطموح الى
التشبه والتمثل به .

وعلى أساس من ذلك الواقع **الهجين** يصبح أمرا مفهوما ومشروعا
أن يتبنى شخص مثل زكي نجيب محمود اتجاه « اللادلجة » ضمن أخذه
للفلسفة الوضعية أساسا فلسفيا لنشاطه الفكري .

١ - الملاحظ ان اتجاه رفض ذلك التراث المستنير انطلق وينطلق من أن الطبقات البورجوازية
خلفت وراءها منذ زمن مديد مرحلة الصعود التقدمي ، إذ تحولت الى مواقع الرجعية
والتبريرية الطبقة ، هذا التحول الذي يتجسد بالمرحلة الثانية والاخيرة من تاريخها ، اي
مرحلة الانحسار والاحتضار . من هنا ترد الى الوراء باحث في « الدفاتر العتيقة » ، التي
انبتت عن العصور الاقطاعية ، عن ملاذ لها يحجبها من واقع انسداد الافاق ، كما تعمل
على تكوين فلسفات ومذاهب جديدة (وجودية ، وضعية ، ذرائعية) ، مهمتها الرئيسية
تكمين في خلق مثل ذلك الملاذ : ان النفاؤل والعلم والعقل وكل ما هو من هذا القبيل ،
يرند الى الوراء ، مداسا ، ليحل محله الوهم والابمائية والسحر الخ ...

بناء على ذلك التحول في الموقع الاجتماعي التاريخي يغدو الحادث التاريخي في امتداده
التراثي ، الهدف الكبير الذي تطمح في امتلاكه تلك الطبقات وفي نشره وتعميمه في اوساط
الجماهير المضطهدة (حول اتجاه الارتداد الى القديم الرجعي الوهمي ، راجع كتاب :
انفتاح على الوهم - W. Heise ، برلين ١٩٦٤) . وفي المرحلة الراهنة يتعاضد في
البلدان الرأسمالية الامبريالية المتطورة نوع من النزوع والحنين المرضيين نحو الماضي
تعبيرا عن رفض « الراهن » المسدود الافاق والمغم بالكوارث والتحذيرات . وهذا يسمى
حاليا بـ Nostalgie (الحنين المرضي الى الماضي) . (انظر حول ذلك : جريسة
N. Deutschland ٧ كانون اول ١٩٧٤) .

والجدير بالاهتمام العميق ان الطبقات البورجوازية العربية لم يتح لها ان تحقق من
الانجازات الهامة ما أتيج لمثيلاتها الاوروبية . فالاولى حرمت من ان تتمتع بثمار مرحلة
تقدم وصعود تمر بها ، ذلك لانها اديننت ، من حيث الاساس ومن بداية الامر ، بان تنشأ
وتتطور هجينة قاصرة تابعة . فظلت تتحرك ، ايضا من حيث الاساس ، في الوهم . وهذا
ما وسم عملية دخول صيغة « اللادلجة » من « النزعة التحييدية » ببسّم الفزوة
الثقافي .

من هنا نفهم لماذا تظهر تلك العملية بمظهر القسر والتعسف تجاه التاريخ والتراث
العربي ، حينما تعمل على تطويعها لرؤاها النظرية والتهجية .

والذي سيستأثر أهنأمانا هنا هو موقف ذلك الاتجاه في صيفته العربية تجاه قضايا التاريخ والتراث العربي . فتمشيا مع روح نظرية أوغست كونت في مراحل التاريخ الثلاث . يرى زكي نجيب محمود أن « مجتمع ما قبل العلم والصناعة (كان) أحد اثنين : فهو إما مجتمع بدائي ما يزال يعيش مع الساحر والكاهن — وقلما نجده الآن — وإما هو مجتمع ذو أبعاد عميقة في ثقافته وفي حضارته . لكنهما ثقافة وحضارة لا تقومان على العلوم والتقنيات الآلية ، وها هنا تقع الأمة العربية مع سواها من البلدان « النامية » برغم ما لها من مجد ثقافي عريق » (١) .

ان الفكرة الرئيسية المحركة هنا هي ان ما سبق هذا المجتمع المعاصر العلمي التكنولوجي (الغربي) ، ومن ضمن ذلك بالطبع التاريخ العربي ، ليس الا مرحلة لا علمية لا وضعية جدير بنا أن ننساها عن ظهر قلب : « وتسألني : وماذا نحن صانعون بأدأبنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول — كما قلت مرارا مقلدا هيوام وجاريا مجراه — لم أعد أقول انها خليفة بأن يقذف بها في النار » (٢) .

ان هذا النص ، الذي كنا قد أوردناه في موضع آخر من هــذه « المقدمة » ، يشير بوضوح الى هيمنة اتجاه « اللادأجة » الوضعي اللاتاريخي في فكر زكي نجيب محمود . فكما يرفض المفكرون الغربيون الوضعيون المعاصرون تراثهم بحجة أنه يمثل مرحلة سيادة الايديولوجيا اللاهوتية والميتافيزيقية ، يرفض كذلك محمود التراث العربي بصفته مادة تقليدية للتسلية في ساعات الفراغ لا تربطها رابطة بالعلم والتقنيات الآلية .

وفي الحين الذي يقوم فيه محمود بتلك الخطوة « العدمية » تجاه التراث العربي ، يرى أنه على الوضع الامثل المقترح في الثقافة العربية المعاصرة أن ينطلق معه « ثورة في اللغة » محايدة كل المحايمة تجاه الوضع الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي في الوطن العربي . فهو في معرض شرحه لمأهب « التحليل المنطقي » الوضعي الذي يأخذ به ، يقول ان « حقائق الواقع هي دائما أفراد جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد » (٣) . ولمزيد من الوضوح يتساءل تساؤل العارف : « اذ ما معنى أن نقول عن قانون علمي معين أنه مادي وما معنى أن نقول عن لوحة فنية أو قطعة موسيقية انها مادية وقد نمضي مع هذا النحو حتى نستيقن من أن العبارة التي تلوكها الافواه في استخفاف واعني عبارة حضارة هذا العصر مادية انها هي صف من الفاظ ينتهي بنا الى لا شيء أو قد ينتهي بنا الى معنى

١ — زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٣٥ .

٢ — زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المأذاهب الفلسفية المعاصرة ، نفس المعطيات سابقا .

٣ — نفس المصدر السابق .

لكنه معنى ينتج لنا بعد عناء التحليل الذي يبين لنا ما نحن قائلوه « (١) .
وحين يكون الامر كذلك ، تصبح مهمة « التحليل المنطقي » الوضعي
منسوبة على تحليل اللغة ودلالاتها ، أما ما يسمى بـ « الفلسفة » عموما ،
فانه لم يعد حسب ذلك سوى هذا الامر : تحليل اللغة . ومن هنا كان تأكيد
محمود : « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » (٢) . وفقا لهذا المنطق ، يتسنى
لنا ان نفهم المغزى الذي اراده محمود من ايراده فقرة من الفيلسوف
الفرنسي « دي تراسي » ، حيث يقول فيها : « ان تكوين الافكار وثيق
الصلة بتكوين الكلمات ، فكل علم يمكن رده الى لغة أجيدت صياغتها ، ومعنى
قولنا عن علم معين انه تطور وتقدم ، هو ان ذلك العلم قد ضبط لغته ،
لا اكثر ولا اقل » (٣) .

هكذا يتحول العلم (ويفهم منه هنا كل اشكال التفكير العلمي عموما)
الى عملية لغوية تتحدر موجباتها وضوابطها وآفاق تحركها أولا واخيرا منها
نفسها . ولا شك ان موقفا مثل هذا . كفيل بأن يزيل من الوجود كل اثر
لعلمي التاريخ والتراث ، من حيث هما كذلك . ذلك لانهما اذ ينطلقان من
تقصي الحادث التاريخي في امتداده التراثي ، اي من « المادة التاريخية
والتراثية » ، لا يسعهما الا أن يطرحا هذه الأخيرة في سياقها ، التاريخي
والتراثي بكل ما يحتويان من جوانب اجتماعية واقتصادية وايدولوجية
وجمالية الخ . . وعلى هذا الاساس « الوضعي » يصبح من العبث ان
نبحث في تلك « المادة » من حيث هي « معطى مباشر » في دلالاتها وحيثياتها
الايدولوجية (التطبيقية) التي احاطت بها أولا ، وفي اطار الاحتياجات
الايدولوجية (التطبيقية) لرحلتنا العربية المعاصرة ثانيا .

ان ارجاع البحث والعلم عموما الى تحليل منطقي « وضعي » لموضوع
هذا البحث ان كان تاريخا او تراثا او تفاعلات كيميائية ، يؤدي الى موقف
فلسفي ذاتي « لغوي » ينكر على الواقع المادي الموضوعي (العالم المادي)
أن يكون موجودا الا عبر اللغة .

هذا الموقف — النتيجة — سيتبين لنا بوضوح اكثر في نطاق مذهب النقد
الفني « الوضعي » الذي يتبناه ويدافع عنه زكي نجيب محمود . ففي هذا
المذهب يرفض المؤلف ان ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه من
حيث هو حصيلة وضع اجتماعي او على العالم الخارجي بماضيه وحاضره ،
ويدعو الى تركيز ذلك التحليل على العمل الفني نفسه بمعزل عن أي
تأثير آخر . وحينذاك لا يعود مسموحا للناقد ان يسأل عن مغزى ومعنى

١ — نفس المصدر السابق .

٢ — زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٠٥ . ودعوة
هذا الاخير الى البدء بالثورة « من اللغة » ، نشهد حاليا امتدادات لها وصيغ مستجدة
عنها تطرح نفسها بشكل او بآخر في صحافتنا (في جريدة الثورة الدمشقية مثلا) تحت
عنوان « من عام المرأة الى عام اللغة » .

٣ — نفس المصدر السابق ، ص ٢١١ .

ذلك العمل الفني ، لان معيار هذا الأخير هو نفسه ولا شيء سواه . وبلغة محمود نستطيع استشفاف ذلك الموقف الوضعي الذي يصب في اتجاه « اللادلجة » ، حين يعلن أن مؤدى مذهبه في النقد الفني هو « أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ، لا لتنفيذ خلاله الى نفس الفنان ، ولا الى العالم الخارجي بماضيه وحاضره ، بل نقف عنده هو ذاته فترى كيف تتآلف عناصره .. نعم ، نحصر انفسنا في العمل الفني نفسه فلا نسمح لاي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا ، كنفس الفنان ومشاعره ، أو حوادث التاريخ ، أو الأساطير الدينية وغير الدينية أو المبادئ الخلقية ، أو الافكار الفلسفية ، فلا يجوز للناقد — بناء على هذه المدرسة الجديدة — أن يسأل عن لوحة — مثلا — قائلا : ما مغزاها ؟ أو ما معناها ؟ ، لانه لا مغزى ولا معنى في الفنون » (١) .

هكذا تبدو الصورة واضحة المعالم : ان العلم عموما لا يبحث في « ماذا » ، وبذلك فهو وصفي بحث بعيد كل البعد عن « التفسير » و « التأويل » ضمن السياق التاريخي الحقيقي . ان « تحييد » العلم وموضوعه يجري على أساس رفض العلاقة الاجتماعية والايديولوجية ، وقصره على « مفردات » جزئية مجردة من التعميم الضروري .

والحقيقة ، ان رفض دلجة العلم وموضوعه ينطلق كذلك من الموضوعة الرئيسية للفلسفة الوضعية المنطقية ، وهي ان مهمة الفلسفة تكمن أولا واخيرا او بشكل رئيسي في تحليل لغة العلم ونتائجه تحليلا منطقيا . وعلى ذلك فان المهمة الانطولوجية والمعرفية للفلسفة يضرب بها عرض الحائط لحساب مثل ذلك التحليل اللغوي المنطقي .

وحين يصبح الامر كذلك ، لا يسعنا الا ان نعطي زكي نجيب محمود الحق الكامل في منطلقه من انه « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » في الوطن العربي ، وفي رايه بأن تراثنا التقليدي (القديم) لا يشكل بالنسبة الينا اكثر من « مادة للتسلية في ساعات الفراغ » ، لانه يدخل في حظيرة المجتمع « اللاعلمي اللاتقني » .

وقد يبدو اخيرا انه من الضروري حصر معالم صيغة « اللادلجة » في صورتها « الغربية » و « العربية » . ها هنا ينبغي القول بأن تلك الصيغة تقوم على تضخيم عنصر الجزء على حساب عنصر الكل ، وجانب الوصف (التحليل) على جانب التفسير (التركيب) ، وبالتالي فان لوحة الوجود الفنية الواسعة تختزل بلقطات جزئية مفردة تضيق المنظر العام الكلي . واذا كان لا بد من الحديث هنا عن « تحييد علمي » ، فان ذلك يستتبط من الرفض الحازم لاي تأثير على البحث العلمي (التأريخي والقراي) مثلا (ما عدا التأثير « الداخلي » . ان هذا التحييد يتم فقط في نطاق المجتمع القائم على العلم والتكنولوجيا ، أي المجتمع « الصناعي » ، لان امكانية مثل ذلك البحث المحايد تعطى ضمنا في هذا المجتمع . اما

فيما عدا ذلك ، أي فيما قبل هذا المجتمع ، فالامر ذاك غير وارد . اذ ان المرحلتين الرئيسيتين قبل المجتمع « الصناعي » وتمثلان التاريخ الانساني وامتداده التراثي في المرحلة الحديثة (تقومان بالاصل على الايديولوجيا ، اللاهوتية أولا ، والميتافيزيقية ثانيا .

ولكن صيغة « اللادلجة » في واقعها « الغربي » البورجوازي تجسد نفسها حاليا امام اوضاع جديدة تحتم عليها السقوط . ذلك انه قد اتضح ان الصراع الايديولوجي في ذلك الواقع نفسه أولا ، بينه وبين الواقع الاشتراكي في البلدان الاشتراكية ومناطق اخرى من العالم ، لم يعد انكاره نوعا من الخطأ فحسب ، وانما اصبح في اطار مرحلة الانحسار الشاملة للامبريالية خطرا . ها هنا تبدو ضرورات العودة الى « الادلجة » واضحة في ذلك المجتمع « الغربي التكنولوجي » . اما على صعيد الوطن العربي فان المسألة تشير الى اكتسابها ملامح جديدة من الدعوة الى ادلجة النظر الى التراث العربي منها وتطبيقا . وهذا مفهوم ، حيث انه يحدث مع تعاظم الصراع الاجتماعي والوعي الاجتماعي العلمي .

هكذا تبدو المسائل المتعلقة بـ « النزعة التحديدية » ، دون ان يكون من الصعب اكتشاف الحقيقة التالية ، وهي انه توجد علاقة وثيقة بين صيغها الثلاث ، الاكاديمية والوثائقية واللاادلجة . فهذه جميعها تطمح في القفز على ظلها ، حيث تعتقد ان هنالك علما بذاته ، وقائع علمية بذاتها ، بمعزل عن تيار الحياة الدافق . ولا بد من القول بأن « النزعة التحديدية » تمثل وهما ، ولكن هذا الاخير يستند في وجوده الى عوامل موضوعية واخرى ذاتية . أما الرد الحقيقي عليه ، فهو الانطلاق من الواقع الحقيقي بمجموع جوانبه الاجتماعية والايديولوجية النظرية .

وحيثما نحرر البحث التاريخي والتراثي للتاريخ والتراث العربي من هذه « النزعة التحديدية » اللاتاريخية اللاتراثية ومن مثيلاتها اللواتي اتينا عليها فيما سبق ، فاننا نكون قد حققنا خطوة أساسية ضرورية على طريق الحوار الجدلي التاريخي التراثي المعمق مع التاريخ العربي في افقه التراثي .

أما الخطوة الاخرى الضرورية والخطيرة في اهميتها فهي استكمال ذلك الحوار من خلال تقديم بديل لكل تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية في البحث التاريخي والتراثي العربي .

ها هنا نكون قد شارفنا على ابواب القسم الثاني من هذه « المقدمة » ، وفيه سوف نعمل على طرح ما نراه أساسيا بخصوص ذلك « البديل » . ولكن قبل الدخول الى حقل هذه القضية ، يتوجب علينا التصدي للنزعة اللاتاريخية الرئيسية الاخيرة في البحث التاريخي والتراثي العربي ، نزعة « المركزية الأوروبية » .

★ ★ ★

المركزية الأوروبية وقضايا الاستشراق

ان التعرض لنزعة « المركزية الأوروبية » (Eurozentrisme) في سياق الحديث عن التراث العربي والنظريات او الفرضيات التي جعلت منه موضوع بحثها ، امر ذو اهمية بارزة . ومصدر هذه الاهمية ذو طبيعة اجتماعية تاريخية وسياسية من طرف ونظرية « تراثية » من طرف اخر . ويمكننا القول ان مجموعة من الكتاب والمؤرخين والباحثين العرب في التاريخ والتراث العربي قد خضعوا بدرجات واشكال مختلفة للطروح التي قدمها ممثلو النزعة الأوروبية المركزية تلك حول ذلك التاريخ والتراث . وظهر هذا الامر خصوصا لدى ممثلي « نزعة المعاصرة » في منحها التراثي العدمي ، وان كان بدرجات مختلفة بالنسبة الى هذا او ذاك من اولئك الممثلين .

بيد انه يبدو لنا ضروريا ومن الاهمية المبدئية بمكان قبل التصدي ومناقشة القضايا الخاصة بـ « المركزية الأوروبية » بتفصيل كاف ، ان نعرض قاعها التاريخي ونناقش فيه ، ذلك الذي شكل الاطار الحضاري الموضوعي لها . اذ عبر ذلك تتكشف مجموعة من القضايا التي يعبد فهمنا لها استيعاب تلك النزعة في ابعادها وآفاقها الذاتية الخاصة .

لقد كان القرن الثاني عشر ، في الحقيقة ، المرحلة التي انطلقت منها اهتمامات اوروبا بالعالم العربي والاسلامي ، تلك الاهتمامات التي اخذت تشمل شيئا فشيئا مزيدا من قطاعات ذلك العالم الذي حقق حتى تلك المرحلة تطورا حضاريا عميقا (١) . فتتمت في ذلك القرن لقاءات واسعة وخصبة بين العالم العربي — الاسلامي والعالم المسيحي — اللاتيني آنذاك .

وكان امرا مثيرا وذا دلالة بليغة ان اصبح الاهتمام عميقا بذلك العالم الاول من قبل العالم الاخر . والحقيقة ان هذا الامر لم يحدث بالدرجة الاولى نتيجة طموح وفضول نظري علمي لم بعلماء العالم المسيحي اللاتيني للاحاطة بالتراث الشرقي وتقصي مشكلاته ، وانما بسبب المطامح التجارية الاقتصادية التي تملكته ، خصوصا ، البابوية وسادة المدن التجارية الإيطالية آنذاك تجاه ذلك الشرق بخصبه الاقتصادي التجاري والعلمي .

١ — انظر حول ذلك مع المقارنة : عبد الرحمن بدوي — دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٥ — ١٢ ، ماجد فخري — الدراسات الفلسفية العربية ، في كتاب الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٣ .

وعلى هذا الاساس نرى في الحروب الصليبية ، التي امتدت سنوات طويلة واثمرت مشكلات ونناج مخربة للشرق العربي - جسرا عريضا متينا تتفاعل عبره ذلك الشرق بالغرب ونشأ ، انطلاقا منه ، الاهتمام بالشرق والبحث الجاد في معظم اموره (١) .

والجدير بالذكر ان هذا الاهتمام بأمور الشرق عموما ، والمنطقة العربية منه بشكل خاص ، استمر في المراحل التاريخية اللاحقة بأشكال ووتائر مختلفة . وقد اتسع هذا الاهتمام على نحو خاص بدءا من العقد الاخير من القرن الثامن عشر . حينما دخلت الجيوش الفرنسية مصر بقيادة نابليون (١٧٩٨) .

ومما له دلالة خاصة ان اول مطبعة عربية وجدت في مصر* والوطن العربي ، كان قد جلبها نابليون معه خلال غزوه لمصر ، وذلك بهدف تحقيق مطامع واهداف الغزاة الفرنسيين الحربية والاقتصادية والثقافية . وقد ساهم المستعربون الفرنسيون الذين رافقوا بونابرت في ترجمة اول منشور وجهه بالعربية الى الشعب المصري . ونستطيع ان ندرك عبر قرائتنا له ، كما ورد في « عجائب الآثار » للجبرتي ، جانبا عميقا من خلفية الاستشراق والبحث في الشرق من قبل كتاب اوروبيين في تلك المرحلة التاريخية (٢) .

ثم تدخل في اعتاب ذلك حلقة جديدة وهامة حتى الحد الاقصى في تاريخ الاستشراق والاهتمام بقضايا الشرق الفكرية . الى جانب القضايا الاخرى .

فلقد كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة خطيرة في حياة بعض المجتمعات الرأسمالية الاوروبية — كما كان ذا دلالة عميقة بالنسبة للواقع العربي الخاضع آنذاك للامبراطورية العثمانية الاقطاعية — . اذ ان تلك المجتمعات اخذت انذاك تعيش مرحلة انتقال من علاقات اجتماعية رأسمالية قائمة على المنافسة الاقتصادية الحرة (الليبرالية) ، بما طابقتها من ليبرالية في بنيتها الفوقية الايديولوجية ، الى علاقات جديدة نسبيا تركز الى الاحتكارية والمركزية في الاقتصاد وعلى تصدير رؤوس اموال الى بلدان اخرى متخلفة بغية تثيرها لصالح الاحتكارات ، كما تقوم على اسلوب من القمع والاضخاف الثقافي المباشر في الداخل والخارج .

كانت هذه المرحلة الثانية الارض الخصبة التي انطلق منها الاستعمار الرأسمالي الحديث ، غازيا ما استطاع من البلدان التي لم نجتر بعد النمط الاجتماعي الاقطاعي ، او التي ما زالت تحتوي مجموعة متعددة من الانماط الاجتماعية ما قبل الرأسمالية .

١ — انظر : موسوعة ماير الجديدة ، مجلد ٦ ، لايزغ ١٩٦٢ ، ص ٢٩٩ .

٢ — جاء في « معجم المطبوعات العربية والمصرية — المقدمة ص ١ » على لسان يوسف احسان سركيس ، ان « نابليون عاهل الفرنسيين اول من جاء بمطبعة عربية الى القاهرة سنة ١٧٩٨ ميلادية . ولم يطبع فيها من المصنفات الا كتاب امثال لقمان الحكيم مع ترجمته الى اللغة الفرنسية . وطبع فيها ايضا المنشورات والاوامر باللغة العربية .. » .

ان هذا التحول ، الذي اكتسب صيغته المتبلورة في اواخر القرن التاسع عشر ، اخذ يخضع مجموع القطاعات في تلك البلدان لمطامحه وآفاقه القريبة والبعيدة المدى .

وحين نقر بأن هذه الظاهرة الجديدة ، الاستعمار ، كان عليها في بداية الامر ان تستخدم المدفع والبنديقية في غزوها للبلدان المتخلفة اجتماعيا واقتصاديا وعلميا وعسكريا ، لكي تخلف لنفسها هناك مواقع ثابتة ، فاننا نلاحظ ان هذا الاسلوب العسكري المباشر اخذ شيئا فشيئا — وخصوصا في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية — يفقد من فعاليته وجدواه فسي تحقيق ذلك الهدف . ومع ذلك فليس بإمكاننا ان نقيم حاجزا سميكا لا يخترق بين كلتا المرحلتين من تطور الاستعمار الرأسمالي الحديث .

فالاستعمار العسكري المسلح (وهو ما يسمى عادة بالاستعمار القديم) ، والاستعمار الاقتصادي والثقافي (وهو ما يسمى عادة بالاستعمار الجديد) ، يشكلان في الحقيقة وجهين لواقع واحد ، هو الاستعمار الرأسمالي الذي ارتبط نشوؤه وتطوره بنشوء المجتمع الرأسمالي الصناعي في أوروبا الحديثة .

ان لهذا الطرح للمسألة أهمية قصوى في فهم واستيعاب المصادر **الموضوعية** التي انطلقت منها حركة الاستشراق الحديث . وربما كان صحيحا الى حد بعيد ان نشوء هذه الحركة قد ارتبط بآفاق « **الحرب النفسية** » ، التي أخذت تتكون وتتبلور في البلدان الرأسمالية الاستعمارية بالتوازي مع تعاظم وتائر الصراع الطبقي في تلك البلدان ومع اتساع حركة التغلغل الرأسمالي في ما نسميه بلدان « **التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة** » ، اي ما نقصده بـ (العالم الثالث) .

طبعاً ، التمييز النسبي هنا واضح بين حركة الاستشراق وحركة الاستعراب ، فهذه الأخيرة ، التي تكون أحد أقسام الأولى ، تبقى محتقظة بشخصية مستقلة نسبياً . اذ ليس كل مستشرق مستعرباً ، وان كان العكس صحيحاً . فالعلاقة بينهما قائمة ووثيقة ، حيث تجمع بينهما العوامل الموضوعية التي أدت الى نشوئها وتحولها الى جزء أساسي من الاستراتيجية الثقافية النفسية للبلدان الاستعمارية تجاه منطقة الشرق ، والوطن العربي منها على نحو خاص .

وبطبيعة الحال فاننا سوف نقترف خطأ منهجياً كبيراً ، فيما اذا نظرنا الى حركة البحث في التاريخ والتراث الشرقي ، والعربي منه خصوصاً ، على انها متجانسة ، ذات نسيج نظري فكري وسياسي واجتماعي واحد . اذ ان عدم التجانس هذا من طبائع الامور في مجتمع طبقي .

ان هذه الرؤية الاجتماعية التاريخية لتلك الحركة تؤدي بنا الى الاستنتاج الضروري ، وهو انه ليس هناك **مستشرقون** بشكل عام ، بل هناك

المستشرقون الذين انطلقوا من مواقع الاستعمار الثقافي الحديث (١) ، والمستشرقون الذين رفضوا هذه المواقع ، ليأخذوا مواقف إنسانية تنويرية في إطار المجتمع الرأسمالي الاستعماري نفسه (٢) .

وقد شاهدنا نشوء مجموعة من محاولات البحث في التاريخ والتراث

١ - ان البحث عن العوامل الموضوعية الفعلية لنشوء حركة الاستشراق في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر يؤدي بنا ، كما رأينا سابقا ، الى الإشارة بكل الاصابع الى نشوء الاستعمار الرأسمالي الذي كان من موجبات ومقتضيات وجوده التوجه الى « الخارج » بهدف إخضاعه . واذا تحدثنا عن « فضول » الأوروبيين للتعرف على الشرق ، فانما يكون ذلك في سياق عملية نشوء ذلك الاستعمار ، وليس انطلاقا من موقف فكري ذاتي خاص .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا نجد انفسنا مدعوين الى رفض وجهة نظر المستشرق السوري الاصل البرت حوراني حول نشوء الاستشراق في القرن التاسع عشر . فهو يرى انه في هذا القرن « سافر العديد من الأوروبيين الى الشرق الاوسط ، كما ازداد خلال ذلك القرن فضول علماء الغرب لمعرفة ودراسة ثقافات الشعوب الشرقية . ونتيجة لهذا الفضول أثرت لدى الغربيين العديد من الاسئلة حول تلك الشعوب ، والتي كانوا بحاجة لاجاد تفسير مقنع لها ، منها : كيفية تطور الحضارة من القديم الى الحديث ، طبيعة المجتمعات البشرية في الشرق » ، اما بالنسبة الى القرن العشرين ، فانه يتميز « بشكل خاص بالتطورات السريعة والعديدة التي بدأت منذ الحرب العالمية الاولى . ومن اهم هذه التطورات ازدياد عدد المثقفين عند الغرب واهتمام أوروبا الكبرى في نشر تعليم اللغات الآسيوية والافريقية ... وبالإضافة الى كل تلك التطورات ، نجد ان الجيل الجديد في الغرب لديه رغبة كبيرة في الاهتمام بكل ثقافات شعوب العالم » (البرت حوراني : من محاضرة القاها في دمشق ونشرت مقاطع منها بعنوان الدراسات الشرقية والعربية في الغرب ، جريدة الثورة ، دمشق ، العدد ٣٧٢٠ بتاريخ ١٩٧٥/٤/٦) .

هكذا نجد ان البرت حوراني ينطلق في فهمه للاستشراق في القرنين ، الاخير والراهن ، من موقف ثقافي ذاتي يقوم على الفضول والطبوح العلميين المعرفيين ، بعيدا عن الملابس والظروف التي كانت من وراء ذلك فعلا والتي روفقت ولا شك بمثل هذين الاخيرين .

٢ - ان موقف أولئك المستشرقين الانسانيين المتأورين يبرز بمزيد من الاتساع والعمق والوضوح في المرحلة المعاصرة من انهيار الايديولوجية الاستعمارية بصيغتها المعتدلة ومن نشوء ردود فعل ايجابية مضادة لتلك الايديولوجية ممثلة بمواقف بعض المستشرقين المعاصرين الأخذين بموقف انساني متنور تجاه التاريخ والتراث العربي الفكري . من امثال هؤلاء بيتر باخمان المستشرق الألماني الغربي . ففي حديث له نشر في مجلة « الثقافة العربية » العدد الثالث ٢ مارس ١٩٧٥ - طرابلس ليبيا ، ص ٦٥ ، يقول : « الاستشراق كما نفهمه هو البحث العلمي عن حقيقة الحضارة والثقافة الشرقية ، ونبحث نحن المستشرقين الالمان عن تلك الحقيقة لعلنا ان الثقافة الشرقية جزء لا يتجزأ من الثقافة العالمية ، فنحن بحاجة الى معرفة الثقافة الشرقية ايضا ، لاننا نعتقد ان الحق للفيلسوف هغل القائل بان الكل هو الحقيقة ، وفي اعتقادنا ايضا ان من وظائف المستشرقين تقريب افهام مواطنيهم الغربيين الى حقيقة الثقافة الشرقية لان لها قيما توازي القيم التي نجدها في الثقافة الغربية » .

الشرقي في أواسط القرن التاسع عشر وما بعده وفي إطار المجتمع البورجوازي الليبرالي ، محاولات تشير الى المعالم الاولى الأكثر أهمية وحسبها حتى ذلك الحين لمنهجية في البحث العلمي هي المادية الجدلية التاريخية على ايدي ماركس وانجلز ، اللذين يمثل هيجل اعظم م مهد لهما في هذا الحقل .

فالقضايا التي طرحها هذان المفكران في إطار محاولتهما اكتشاف وفهم واستيعاب العوامل الرئيسية لتحرك الاجتماعي التاريخي ، بما في ذلك نشوء ونمو وانحيار البنى الايديولوجية (وقد برز هذا الجهد في مجموع ما كتباه من اعمال فلسفية واقتصادية وسياسية) ، وكذلك الآراء الخاصة بنمط العلاقات الاجتماعية في الشرق القديم والوسيط وبعض الاشكال الايديولوجية الدينية وغير الدينية هناك (وقد برز هذا الجهد خصوصا في المراسلات التي تمت بينهما ، وبينهما وبين آخرين) ، ان كل ذلك عمل على تكوين تلك المنهجية في حدودها الاولى والعامة للاحاطة بمشكلات التراث الانساني الفكري والحضاري العام ، والتي انطلق منها لاحقا اتجاه الاستشراق الاشتراكي الذي عمل على دراسة الفكر العربي في سياقه ، التاريخي والتراثي التقدمي .

وعلى ان نشير هنا الى اننا في القسم اللاحق من هذه « المقدمة » سوف نركز جهدا على طرح المعالم الرئيسية لنظرية في التراث العربي الفكري — وقد كنا قد اثرا فيما سبق بعضا من قضاياها — مرتكزين في ذلك الى تلك المنهجية ، ولكن من خلال العمل على تخصيصها تراثيا وبالتالي تطويرها ، والى بعض المسائل التي اثارها مفكرون عرب كلاسيكيون ، مثل ابن رشد ، في إطار منهجية البحث التراثي والتاريخي ، واخيرا الى بعض الابحاث الاستشراقية والاخرى المعاصرة الواعدة التي جعلت من قضايا التاريخ والتراث موضوعا لها . وسوف نقوم بهذا الجهد اخذين بعين الاعتبار المواقف التراثية التي تبنتها تلك النزعات التي كنا قد تحدثنا عنها ، منطلقين في ذلك من احتياجات وموجبات اللحظة المعاصرة للوطن العربي في منحاها التقدمي ، اي من آفاقها المستقبلية التقدمية . والحقيقة ، ان المنهجية تلك ، التي نشأت وتبلورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، اتاحت تشكيل صلة وصل بين الفكر البورجوازي التنويري الانساني ، الذي تكون في مرحلة صعود المجتمعات البورجوازية الأوروبية وظلت له أصداء وذبول فيما بعد ، وبين بعض ملامح فكر بورجوازي انساني نشأ في المجتمع الرأسمالي الأوروبي الراهن كحركة احتجاج بسيطة وكرد فعل على اهراب الاستعمار لشعوب الشرق الأدنى .

في إطار ذلك الفكر البورجوازي التنويري والانساني ، وتحت تأثير المنهجية المشار اليها ، صدرت أبحاث عديدة ايجابية في التراث العربي الفكري . وهذا يرى بوضوح انه من الخطأ المفاحش الاعتقاد بأن نشوء الاهتمام في أوروبا الحديثة (الرأسمالية) بهذا التراث ونشوء حركة الاستشراق بمجموع مراحلها وصورها ، قد تأتي فقط عن مطامع ومطامح استعمارية في الشرق العربي ، كما يقول بعض الكتاب العرب المنطلقين

من مواقع شوفينية قومية او ايدولوجية طبقية غائمة او جهل بواقع الحال .
فهؤلاء يضربون صفحا عن اولئك الباحثين الاوروبيين الذين تصدوا للتراث
والناربخ العربي انطلاقا من مبادئ العقلانية والمساواة والتنوير والموضوعية
العلمية . وهي مبادئ البورجوازية في مرحلة الصعود التقدمي في اوروبا ،
على النحو الذي طرحناه في مواضع سابقة من هذا الكتاب (١) .

كما انه يجدر القول بأن المنجزات الفكرية العربية الوسطوية ، التي
دخلت حياة المجتمعات الاوروبية الآخذة في بناء العلاقات البورجوازية
الجديدة ، قد حرضت بصورة مثيرة فعالة عقول المثقفين المتورين هناك
على استكناه جذور تلك المنجزات على نحو قريب .

١ - أن غياب المنهجية العلمية في بحث التاريخ والتراث العربي والاعتقاد بأن كل او معظم
ما كتب عن العرب والاسلام باقلام غير عربية وغير اسلامية ليست الا دسيسه ومؤامرة
استعمارية او صهيونية ، يؤيدان الى الوقوع في مثل التعميم التالي : « اكثر هؤلاء العلماء
الغربيين من اثريين ومؤرخين ينتمون الى اليهودية السالفة او الصهيونية الحديثة في تأويل
التاريخ (العربي) » (احمد الفتيح : كيف نكتب تاريخنا القومي — نفس المعطيات
سابقا ، ص ١٧٨) .

من مجمل ما سبق تستبين لنا أبعاد تلك النزعة الايديولوجية الاستعمارية، « المركزية الاوروبية » بوظيفتها التي كانت قد هيئت لها : فلقد أنيطت بها مهمة تقديم « الاثباتات » التاريخية بأن تاريخ الحضارة العقلية الممتازة عموماً ما هو الا تاريخ للبلدان الاوروبية ، أما ما قدمته البلدان الاخرى ، في الشرق العربي خصوصاً ، فانه لا يخرج عن كونه تجليات ومواقف دينية خالصة لا تدخل مباشرة في الحقل الحضاري ، ذلك الذي يبتى حكراً على صانعي الحضارة الممتازين .

وحين يتكلم أصحاب هذه النزعة عن العصور العربية الوسيطة ، فانهم ينظرون اليها على أنها ، في واقعها الفكري الفلسفي مثلاً ، امتداد كمي للعهد اليوناني القديم . ومفهوم « الامتداد » يتضمن هنا رفض الاعتراف بوجود انعطاف فكري جديد نوعياً من جهة ، والتأكيد على أن المفكرين العرب كانوا ، في أحسن الاحوال ، حافظي التراث الفكري اليوناني وناقليه الى الشعوب الاوروبية .

والجدير بالذكر أن « المركزية الاوروبية » لم تكتسب صيغتها على أيدي باحثين ومستشرقين أوروبيين فحسب ، وإنما شارك في ذلك أيضاً وعلى نحو غير مباشر باحثون عرب واسلاميون . فلقد أراد هؤلاء الآخرون أن يظهروا موقفهم هذا على أنه دفاع عن التراث الاسلامي وعلان لصالته وتمييزه .

انطلاقاً من رينان E. Renan (توفي عام ١٨٩٢) ، تأخذ النزعة « المركزية الاوروبية » باكتساب مواصفاتها شيئاً فشيئاً . أما المضمون العرقي الجنسي لهذه النزعة فانه يبرز بوضوح متزايد . إذ أن رينان ميز بين الجنس السامي والجنس الآري ، معتبراً أن الأول ، ويدخل ضمنه العرب ، يعاني من نقص وضحالة في عقلية .

أما هذا النقص فانه يبرز — حسب رينان في كتابه « تاريخ اللغات السامية » و « ابن رشد » — من خلال شعور الساميين الفطري بالوحدة والمطلق والتدين ، وعدم قدرتهم على التحليل والتركيب . ثم يعزو رينان هذا الأمر الى استعداد فطري مستحكم في الجنس السامي . (١)

١ — في كتابه الثاني يكتب رينان : « وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النصيب الا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع أن يطبع على بدائمه الدينية اسمى سمات القوة ، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة » (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٥) .

وعلى العكس من ذلك ، كما يرى رينان ، فان الجنس الآري مهياً غريزيا للقيام بعمليات عقلية معقدة تتسم بالتحليل والتركيب والتفكير في دقائق وتفصيلات الوجود .

ومن هنا يتضح لنا بوضوح مصدر المعارضة المطلقة للفكر العربي بالفلسفة ، وتوحيد الفكر الاوروبي بها . بل يستبين لنا من ذلك ، ان الفلسفة تعتبر عنصراً غريباً عن طبيعة الفكر العربي ، على الاقل منذ نشوء الاسلام . اما السبب في ذلك فهو ان « الاسلام (كان) عدواً ممتازاً للفلسفة .. » ، اذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً او وجودياً ، ولم تكن طبيعة الاسلام لتحتمل هذه الدراسات » . (١) ان علي سامي النشار ، كاتسب تلك السطور الاخيرة ، في الوقت الذي يرفض فيه الفلسفة على ذلك النحو ويرى في نفس الوقت ، دون ان يدرك تناقض موقفه هذا ، ان « من هاجم فلسفة اليونان (من المسلمين) ، كان منهم من أنشأ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان » (٢) ، ان علي سامي النشار هذا يؤكد على النحو الذي تنحوه المركزية الاوروبية : « اننا نتفق مع ارنست رينان في ان المفكرين الاسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً ولم يبدعوا فيها على الاطلاق » . (٣)

فالموضوعة الرئيسية التي تؤكد عليها تلك النزعة ، وهي انه في مرحلة انتقال الفلسفة والحضارة اليونانية عموماً الى اوربا عبر العرب ، كان هؤلاء يعيشون مرحلة من التخلف الفكري والحضاري العام ، وأن فضلهم يعود اولاً واخيراً الى حفظ ونقل تلك الحضارة ، اقول ، ان تلك الموضوعة لا يتغير فيها شيء أساسي ، حينما يرى سامي النشار ، مع رينان « ان ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية انما ينبغي أن تلتبس في الطوائف الاسلامية الدينية » . (٤)

ففي هذا القول الاخير يبرز تأكيد على امرين :

١ - الإنكار القاطع ان يكون العرب قد تمثلوا الفكر اليوناني حسب معطيات واقعهم آنذاك ، وبأنهم بالتالي لم يحفظوا ذلك الفكر وينقلوه الى اوربا فحسب ، وانما طوروه وطوعوه لمقتضيات واقعهم ذاك ، بحيث لا يسعنا ، في سياق ذلك ، الا القول بأنهم انشأوا فلسفتهم الخاصة بهم ،

١ - علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ١٩٦٢ ، ص ٢٩ .

٢ - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ . من الجدير بالذكر ان الراي القائل بان الفلسفة « دخيلة » على المجتمع العربي الاسلامي الوسيط وجد من يمثله لدى المؤلفين والمفكرين العرب الاسلاميين القدامى ، امثال القاضي صاعد بن احمد (١٠٧٠) في كتابه « طبقات الامم » ، والشهرستاني (١١٥٥) في كتابه « الملل والنحل » ، وابن خلدون في « مقدمته » .

٣ - نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٤ - نفس المصدر والمعطيات السابقة .

انسياقا مع هذا الموقف الهجين يترتب علينا ان نرفض النظريات الفلسفية والعلمية والتصوفية الهرطقية التي تكونت في اطار المجتمع العربي الوسيط ، منطلقين من أنها لا تمثل جزءا أساسيا من الحياة الثقافية لهذا المجتمع ، أي من التراث والتاريخ العربي الفكري .
والحقيقة ، ان من أهداف نزعة « المركزية الأوروبية » تعرية التراث والتاريخ العربي من كل حلقة فكرية هامة كثيرا أو قليلا ، وجعله تراث وتاريخ الروحانيات والطرق الصوفية والقديسين والخرافات والتصورات الوهمية — ومن هنا التضخم الغيبي للتاريخي لمسألة نشوء الأديان السماوية في الشرق — أو تاريخ وتراث الملوك العتاة الاجلاف الجهلة والعوام واللصوص والمفلوكين (المجاذيب) .

لا شك أن مثل هذه الصورة عن التراث والتاريخ العربي كانت ، وما تزال وان كان الى جانب صور أخرى ، تحتل جزءا من الاستراتيجية الثقافية الاستعمارية الموجهة الى الوطن العربي ، خصوصا مع نشوء « إسرائيل » والقضية الفلسطينية في الخمسينات من هذا القرن . طبعاً ، هنالك تغيير

خلق وإبراز نزعة جديدة تقوم بتحقيق الهدف الأساسي البعيد الذي كان على « المركزية الأوروبية » في حينه ان تحققه ، وان كان في صيغة جديدة . وهكذا نجد امامنا نزعة جديدة ، هي « المركزية الشرقية » التي تتحدد مهمتها ، من طرف اولئك العلماء ، في مغالطة « الشرق وحضاراته العريقة الاصيله » (انكييف : حول دور المثالية والتقاليد في الايديولوجية القومية ، نشر في : حول الصراع الايديولوجي في البلدان النامية ، دمشق ١٩٧٤ ، ص ٩٥) . وقد أخذت تلك المغالطة في التكون تقريبا منذ نشوء « المركزية الأوروبية » . ذلك أنه أخذت تنشر « في الادب البورجوازي نظريات تبدو ، لأول وهلة ، معاكسة للاولى ، اذ انها تشجب الاستخفاف بالشرق ، والاستعلاء عليه ، والخط من شأنه ، وتعترف له بفضل كبير على الحضارة الانسانية ، وتنادي به عدلا للغرب . بل تتجاوز ذلك الى القول بأن الشرق قد سبق الغرب في بعض المجالات ، وان على الاخير ان يتعلم منه الكثير ... ومن عجب المفارقات ان تكون عظمة الشرق في رأي هؤلاء نابعة من دينه وروحانيته بالذات ...

وقد طرأ في الفترة الاخيرة تعديل على قضية المزج بين الحضارات الروحية في الشرق والغرب منات عن عزوف الايديولوجيين البورجوازيين عن تعاليم الشرق الغيبية والمثالية الدينية التي درست دراسة نظرية عاليه ، وتوجيه جل اهتمامهم نحو النظرات والمقائد الميتولوجية البدائية الساذجة نسبيا . ويرى الايديولوجيون البورجوازيون مزية هذه النظرات والمقائد في انها « لم تفسدها التاملات الطويلة العقيمة والمميتة للنفس » ... وقد تجسد هذا التفسير للمقائد البدائية التي تعتنقها قبائل وشعوب اسيا وافريقيا اكمل تجسيد واوضحه في النظرية التي اسسها ممثلو الزوج الذين قضوا شطرا من حياتهم في اوربا (ل. سيفور وائي . سيرز) وبعض المفكرين الاوروبيين البارزين (سارتر) واطلقوا عليها اسم « الزوجية » (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧) .
وضمن هذا الفهم للمسألة اشار احسان سرعبي الى أن بعض المستشرقين مجسّدوا بشكل مبالغ بخصوصيات الحضارات الشرقية (صحيفة الثقافة الاسبوعية ، دمشق ١٩٧٤/١/٣٦ .

لحق بهذه الصورة ، أرغم الاستعمار على القيام به ، كما اشرنا من قبل ،
تحت تعاضم حركة البحث الاكثر عمقا وتقدمية في التراث والتاريخ العربي ،
وضغط حركة التحرر الوطني والاجتماعي والقومي في الوطن العربي ، وانتباه
المنظمات السياسية هناك اكثر نأكثر لاهمية البحث العلمي الثوري لذاك
التراث والتاريخ .

نقد كتب أحد الممثلين البارزين لـ « المركزية الأوروبية » . وهو — W. Windelband . في الثلاثينات من هذا القرن في كتاب له حول تاريخ الفلسفة بأنه يجد نفسه غير مضطر لكتابة فصل خاص بتاريخ الفلسفة لدى العرب ، لأن ما قدمه هؤلاء للأوروبيين لم يكن في الحقيقة سوى مكتسبات الفكر اليوناني والهليني من العصر القديم . (١) بل أكثر من ذلك ، إذ بالقياس إلى « افكار مبدئية خاصة » كانت الفلسفة المشرقية في العصر الوسيط أفقر من الفلسفة الأوروبية (٢) في ذلك العصر .

ها هنا نشهد روح العداء الفكري — ومن خلفه السياسي — ماثلة في كتابات أولئك الممثلين ضد المرحلة العربية الوسيطة في جوانبها الخصبة . تلك الجوانب التي لم نعرض فقط أوروبا آنذاك (في المراحل الجنينية — الأولى للانتقال من الاقطاع) على التفكير العقلاني . وانما ساهمت كذلك في صناعة أبعاد عهد النهضة البورجوازية Renaissance هناك .

ونحن هنا لا نشك في أن التصدي لـ « المركزية الأوروبية » من قبل الباحثين العرب عملية معقدة شائكة ومركبة ، إذ أن لها وجوهاً سياسية والايديولوجية والتراثية والتاريخية والاجتماعية والاخلاقية . وهذه العملية ، من حيث هي كذلك ، تدخل بالاصل في اطار مجابهة الاستراتيجية الثقافية للاستعمار ، مجابهة تشترط دراسة التاريخ والتراث العربي الفكري بعلاقته مع التاريخ والتراث الانساني آنذاك (اليوناني والهندي والفارسي والصيني والمصري) دراسة تأخذ بعين الاعتبار مجموع منجزات البحث العلمي الجدلي التاريخي والتراثي الحديث والمعاصر .

ها هنا ينبغي علينا ان نعود إلى الفكر العربي ونستعيده في آن واحد ، أن نعود إليه بمعنى أن نضبطه ونحققه ونوثقه تاريخياً وفي كل أوجهه ومناحيه ، وأن نستعيده بمعنى أن ننظر فيه قرائناً وعبر نهجية جدلية تاريخية تراثية تفرز منه العناصر الايجابية لتوحد بينها وبين منجزات الفكر العربي والعالي النقدي المعاصر ، وتترك العناصر الاخرى منه للتاريخ وللبحث التاريخي الاكاديمي .

واذا أردنا الكشف عن القصور الذاتي في « المركزية الأوروبية » ، فاننا سوف نواجه ذلك ، ضمن ما نواجهه ، مجسداً في أمر على غاية الاهمية ، ألا وهو جهلهم قضايا « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » أو رفضهم لها . ففي هذه الاخرة تأكيد على مسألتين :

١ — انظر : ف . ويندلباند ، تاريخ الفلسفة ، Tuebingen ١٩٢١ ، ص ٢٦٠ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦٢ .

١ - ان مجتمعا بشريا ما هو كذلك ، لانه يشكل نمطا اجتماعيا متميزا الى هذا الحد او ذاك من مجتمع بشري آخر . وتميزه هذا يتحدد من نمط وكيفية الانتاج المادي الاجتماعي السائد فيه . الا ان ذلك التميز المبدئي ليس مطلقا ، وانما هو نسبي . فالمجتمع الواحد هو ذو شخصية متميزة ، ولكنه في نفس الوقت يكون جزءا من كل اجتماعي عالمي ، كما يحتوي - في حلقاته الطبقيّة - ديولا او بقايا او جيوبا من المجتمعات الطبقيّة الاخرى (هذا بغض النظر عن مجتمعات انتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة في البلدان المسماة بـ « النامية ») . (١)

فهنا تأكيد على التميز والاستقلالية ، وهنا كذلك تأكيد على الوحدة والرباط . وحينما نتحدث عن « حضارة » ما ، فانما نعني بذلك نمط الحياة الاجتماعية المادية السائد في منطقة ما وما يلزمه من اشكال في التفكير والتصرف الانساني . بيد ان الامر يمكن رؤيته من زاويتين :

الزاوية الاولى تسلط الاضواء على « الحضارة » في اطار اجتماعي شامل . فانسياقا مع هذه الزاوية من الرؤية ، يغدو ضروريا ان نسحب ذلك المفهوم على كل الانماط الاقتصادية الاجتماعية ، ومن ضمنها النمط المشاعي اللابتي . ذلك لان هذا الاخير يمثل ايضا وجودا حضاريا معيناً ، وان كان متخلفا .

من طرف آخر نجد ان الزاوية الثانية تسلط الاضواء على « الحضارة » في اطار مجتمعات انسانية محددة تبدأ مع انحسار المجتمع المشاعي اللابتي ، ودخول المجتمع الطبقي - بما يرافق ذلك من تقسيم للعمل الى يدوي وفكري - مسرح التاريخ البشري (اما الحديث عن الحضارة اللابتيّة التي تبدأ مع انحسار الحضارة الطبقيّة فلسنا في معرضه هنا) .

هنا يؤكد مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » على وحدة الحضارة الانسانية بالمعنى الاول الشامل ، وبمعناها الثاني الضيق ، وعلى التمايز النسبي لكل حلقة منها في كلا معنييها .

٢ - اما المسألة الثانية التي يلح عليها ذلك المفهوم ، فهي ان تفاعل المجتمعات المختلفة بعضها ببعض يتم على اساس قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » - وقد كنا اشرنا الى ذلك في معرض حديث سابق من هذا الكتاب - .

ان كون التفاعل ذلك يتم على اساس من هذا القانون ، يؤدي بالنسبة الينا الى نتيجة ذات اهمية قصوى تتعلق باستيعاب القصور الذاتي لنزعة « المركزية الاوروبية » . هذه النتيجة هي ان كل مجتمع يتفاعل مع مجتمع آخر ، يتأثر به ويؤثر عليه انطلاقا من احتياجاته الداخلية الاساسية ، من

١ - انظر حول ذلك : طيب تيزيني - حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » . الوطن العربي نموذجا ، دمشق الطبعة الثانية ١٩٧٤ ، خصوصا الفصل الاول .

بنيته الداخلية الاجتماعية والاقتصادية والقومية والاخلاقية والثقافية والعاطفية .

على هذا النحو يستبين لنا أن تأثر المجتمع العربي الوسيط بالثقافة اليونانية والهندية والفارسية والصينية لم يكن ليتم الا على سبيل التمثيل الذاتي . أما أن يكون ذلك التأثير ذا طبيعة ميكانيكية . فهذا لم يحدث .

وعلى ذلك النحو ، كذلك ، يصبح الحديث عن وجود ثقافتين متوازيتين في المجتمع العربي ذاك ، ثقافة يونانية وأخرى عربية ، أمراً غير مقبول من وجهة نظر علمية تاريخية وتراثية معمقة . وبناء على ذلك فإنه يصبح من السهل على الباحث أن يكشف العقم العلمي لـ « المركزية الأوروبية » في صيغتها الأوروبية العرقية (رينان وأمثاله) والعربية الإسلامية السلفية الأشعرية (علي سامي النشار وأمثاله) . حينما لا يغيب عن ذهنه أنها :

١ - تجسد تلك النظرة الميكانيكية السطحية لفهم العلاقات المتشعبة بين ثقافات الشعوب . نظرة لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج » . والمركزية الأوروبية حين ترفض هذا القانون أو تتجاهله أو تجهله . فإنها ترى ضمناً بأن العلاقة بين ذينك الحقلين هي علاقة قسر واقحام . ولا شك أن علاقة من ذلك النمط تعني ، ضمن ما تعنيه . إلغاء الاعتبار لواحد من عنصري العلاقة . فالفلسفة العربية الوسيطة ذات المنحى العقلي أحياناً والعقلي المادي — بمعنى وحدة الوجود — أحياناً أخرى ، ما هي حسب « المركزية الأوروبية » الا صورة أخرى عن الفلسفة اليونانية ، صورة ربما كانت موفقة في إطارها العربي الفكري ، الا أنها تبقى في مضمونها نسخة عن الصورة اليونانية الاصل .

والحقيقة ، ان هذا الشكل من التفكير الضيق المبطل ، يقودنا الى مصب الموضوعة القائلة بان الافكار التقدمية او الاشتراكية العلمية المنتشرة في الوطن العربي الى هذه الدرجة او تلك « مستوردة » من « الخارج » . ان اصحاب هذه الموضوعة يقعون في ذلك القصور الذاتي الذي شهدناه جزءاً مكوناً لـ « المركزية الأوروبية » ، حينما يجهلون أو يغضون النظر عن دياكتيك العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » هذه العلاقة المرتكزة ، كما رأينا ، الى فهم جدلي تاريخي لمفهوم « التشكيلية الاقتصادية الاجتماعية » .

ان ذلك القصور الذاتي في « المركزية الأوروبية » وفي « موضوعة الافكار المستوردة من الخارج » يتكئ ولا شك على خلفية موضوعية ، هي بالنسبة الى الاولى (المركزية الأوروبية) التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي جرت في المجتمعات الرأسمالية الأوروبية والتي مهدت لنشوء الاستعمار ورافقه بصفته جزءاً لا يتجزأ من تلك المجتمعات ، وهي بالنسبة الى الثانية ، أي تلك الموضوعة ، الوجود البورجوازي الهجين في الوطن العربي ، ضحية التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي الذي أحكم الخناق عليه .

والجدير بالذكر ان « المركزية الأوروبية » لا يلتقي فقط بالسلفية الدينية الوثوقية ، كما برز ذلك عبر نعرضنا لعلى سامي النشار . وإنما كذلك بنزعة المعاصرة في توجهها التراثي العدمي ممثلة بإسماعيل مظهر ، وبالنزعة التليفقية في احد منحيتها . الذي يمثل زكي نجيب محمود . فنزعة المعاصرة تلك ترفض التراث العربي الفكري على وجه الاجمال . معبرة اياه تراث الخمول الفكري والاساطير الغيبية الخارقة . ولذلك فالقفزة من الثقافة اليونانية القديمة الى الثقافة الغربية الحديثة . دون المرور بالثقافة العربية الوسيطة . تصبح امرا مشروعا . بل ضروريا .

اما المنحى التليفقي ذاك — ويعمل ممثلوه حاليا على ان يطرحوه بجدية — فانه كذلك يأخذ موقفا مماثلا من التراث العربي الفكري ، بحيث يلتقي في ذلك مع المركزية الأوروبية وموضوعة الافكار المستوردة من الخارج .

ان هذا الموقف نستطيع تبين معالنه بوضوح عبر الراي النالي ، الذي كنا قد اوردناه في معرض الحديث عن زكي نجيب محمود : « فهناك (في التاريخ العربي) دروشة تعجب الجماهير العريضة ، يقابلها عقل مستعار من ثقافة اخرى . تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة المغالبة » (١) .

ان مفهوم « الاستعارة » هنا يتطابق ، في ابعاده وآفاقه النظرية والاجتماعية ، مع مفهوم « الاستيراد » الفكري . فكلهما يقفز فوق قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج . بحيث ان مجتمعا ما . وليكن المجتمع العربي الوسيط او الحديث او المعاصر ، يأخذ ما يأخذ من افكار ومبادئ ونظريات من مجتمع اخر اخذا تعسفيا بغض النظر عن احتياجات المجتمع الاول الثقافية الحقيقية ، ومن خلفها احتياجاته وبنيتة الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والسياسية والاخلاقية والعاطفية وما الى ذلك .

ومن الضروري التشديد على ان القول بتوافق نسبي عام بين الحصيلة الذاتية لـ « المركزية الأوروبية » من جهة وبين الحصيلة الذاتية لـ « نزعة المعاصرة » التراثية العدمية و « التليفقية » في منحاهما ذاك من جهة اخرى ، لا يعني وجود توافق كامل بينهما . ان المقصود من ذلك هو الاشارة الى انهما لا تتوافقان من حيث الخلفية والبواعث الموضوعية .

والامر هذا ينسحب كذلك على « السلفية الدينية الوثوقية » ، حينما تتخلف ، في موقفها العاجز ، عن تفهم العلاقة الجدلية بين « الخارج » و « الداخل » على النحو الذي طرحناه فوق . ولكنها ، مثل نزعتي المعاصرة والتليفقية ، تختلف عن المركزية الأوروبية في خلفيتها الموضوعية ، كما انها تختلف بدورها عن النزعتين الاوليين من حيث خلفيتها تلك .

فلقد كنا ذكرنا ان خلفية تينك النزعتين تكمن في الوجود البورجوازي الهجين في الوطن العربي ، هذا الوجود الذي وقع ضحية التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي . اما خلفية « السلفية » تلك فهي العلاقات الاقطاعية

الاجتماعية المتبلدة المعنة في رفضها لاي مظهر من مظاهر التقدم الاجتماعي
البورجوازي بشكل عميق وشامل .

٢ — اما الوجه الثاني لانتقاد « المركزية الاوروبية » ادعاءها التحدث
باسم العلم ، فهو عرقينها التي يمكن استكشافها في الحقول السياسية
والاجتماعية والاقتصادية .

ان فشلها النظري المعرفي يقوم على واقع اجتماعي تجاوزه التاريخ ،
اد ان هذا الواقع اصبح يوجد رغما عن التاريخ (على نحو خاص رغما عن
قوى الانتاج والتكنولوجيا المتطورة بشكل عاصف محذر والتي تتطلب تطورا
مطابقا في علاقات الانتاج الاجتماعية) ، وبفضل التاريخ (على نحو خاص
بفضل علاقات الانتاج الاجتماعية المتردية حتى الحضيض مقابل قوى
الانتاج تلك) .

ولقد تعرفنا الى المبررات التي يقدمها ممثلو « المركزية الاوروبية »
في تقسيمهم العرقي للناس الى ساميين وآريين . فأبرزنا ما يفهمه رينان
تحت اسم « سامي » واسم « آري » : الاول نستحكم به غريزة التدين
والشعور بالوحدة وعدم القدرة على القيام بعمليات عقلية معقدة . اما
الثاني فيتميز بغريزة من طبيعة اخرى . هي العقلية والقدرة على القيام
بعمليات عقلية مركبة ومعقدة . والاول يتسم تفكيره بالميل نحو المطلق ، اما
الثاني فتكمن فيه نزعة ذاتية للتعدد وانسجام التأليف (١) .

وبناء على ذلك فانه . حسب رينان ، « لم تكن الفلسفة لدى الساميين
غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب . غير اقتداء بالفلسفة
اليونانية » (٢) .

ان هذا الامر يعني ، بتعبير واضح ملموس بالنسبة الى رينان ، انه
« من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان
المنقولة الى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في
شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات . فكل ما في الامر : انها مكنوبة بلغة
عربية ... » (٣) .

١ — بمزيد من الوضوح السافر كتب ايديولوجي الاستعمار الاميركي « بارديجيس » في نهاية
القرن الماضي : « ان القسم الاعظم من الارض تسكنه شعوب لم تستطع ان تقيم دولا متقدمة
وليس بمقدورها عمليا ان تقوم بمثل هذه المهمة ، فقد قدر عليها ان تظل همجية او شبه
همجية ... وازاء هذا الوضع لا يقتصر واجب الشعوب الناضجة سياسيا على الاستجابة
الى نوسلات الامم المتخلفة التي تلتبس المعونة والارشاد ، بل يتعدى ذلك الى ارغام
هذه الامم على الخضوع والامتثال » (انيكيف : حول دور المثالية ... نفس المصدر
والمعطيات السابقة ، ص ٩٤) .

٢ — ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، نفس المعطيات سابقا ص ١٥ .

— ٣

Histoire générale et système comparé des langues semitiques ,
Paris , Vic éd P. 10

هذا ما كان يراه ارنست رينان . الذي مات في مرحلة المخاض الاولى للوجود الاسنعماري الاوروبي الراسمالي . وقد كان قد سبقه جيل من المستشرقين ومؤرخي الفكر الفلسفي امثال Tennemann في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » والذي مات عام ١٨١٩ ، كما لحقه جيل اخر من هؤلاء . امثال W. Windelband . الذي اتينا سابقا على كتابه « تاريخ الفلسفة » الصادر في عام ١٩٢١ .

ان هؤلاء جميعا لم يكونوا قادرين . اقصور ذاتي معرفي متكىء بطبيعة الحال على خلفية اجتماعية واقتصادية وسياسية كنا قد اثرنا الى مقوماتها . على اكتشاف واستكناه مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . وما كان لهم بالطبع ان يكونوا على ذلك قادرين .

بيد انه من المسائل الجديرة بالاثارة في هذا الاطار المسألة التي طرحها عبد الرحمن بدوي في كتابه « من تاريخ الالحاد في الاسلام » . فهو هنا يناقش اثنتين من وجهات النظر في « الحضارة العربية او الاسلامية » وفي موقعها من الحضارات العالمية . الاولى منهما يمثلها كارل هينرش بكر ، والنانية يمثلها ازفالد شبنجلر .

فالاولى تنطلق من ضرورة ربط تاريخ « الحضارة الاسلامية » بتاريخ « الحضارة الاوروبية » بحجة « تشابه الاسس الحضارية التي تقوم عليها حضارات هذه الشعوب » (١) . الا ان شيئا « من الاحساس التاريخي كاف » حسب بدوي ، « بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هذه الاشياء التي يخيل الى هؤلاء الباحثين انها واحدة او متشابهة . ولهذا رأينا الباحثين في اوائل قرننا هذا يثورون على هذا المنهج الفاسد » (٢) .

وفي رأي عبد الرحمن بدوي ان « هذه الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ بلغت اوج شدتها عند شبنجلر . ان شبنجلر يرى ان الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الاخرى . وان ما يخيل اليها من وجود تشابه بين حضارة واخرى ، انما هو تشابه ظاهري لا يكاد يتجاوز حد اللفظ » (٣) .

ان ايرادنا هذه الفقرات من عبد الرحمن بدوي نقصد منه ، في حقيقة الامر . ايضاح موقفه من شبنجلر وايضاح موقف هذا الاخير في نفس الوقت . وعلينا ان نقرر هنا ان الانطلاق من وجود حضارة اسلامية عربية « مستقلة بنفسها تمام الاستقلال » عن الحضارات الاخرى ، يماثل في خطورته وخطئه الانطلاق من ان تلك الحضارة هي جزء من تاريخ « الحضارة الاوروبية » . فذلك المنطلق الاول يعبر بوضوح عن ابعاد ومطامح « المركزية الاوروبية » . اذ ان هذه الموضوعات تؤدي ضمنا وضروريا الى تبني التقسيم

-
- ١ - عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٥ .
 - ٢ - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩ .
 - ٣ - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ .

العرقى للعالم . فمن طرف تقف الحضارة « الأوروبية الآرية » ، ومن طرف آخر الحضارة « السامية اللاوروية » . وبطبيعة الحال تدخل المرحلة اليونانية الهلينية القديمة في اطار الحضارة الاولى .

ان الانتباه الى هذا الامر الاخير هام وضروري . اذ حينما نرفض امكانية التفاعل بين الشعوب والحضارات . نكون قد اشرنا في واقع الحال الى أن العرب في العصر الوسيط لم تتم بينهم وبين الشعوب الأخرى . وخصوصا اليونان . علاقات حضارية عميقة كثيرا او قليلا ، علاقات من ذلك الطراز الذي يغني كلا الطرفين .

بيد انه علينا ان نكون اكثر دقة . فنسأل : هل تأثر حضارة بحضارة أخرى يعني . بشكل او بآخر . تلاشي المعالم الاساسية للحضارة الاولى ، او ان مثل هذا التأثير غير وارد بالاصل ؟ ام انه يؤدي . اذا نم . الى تعميق تلك المعالم ؟ وفي مثل هذه الحال . ما هو مصير العناصر المؤثرة ، حينما تمارس فعلها على الحضارة المتأثرة ؟

ربما كان هذا التساؤل الاخير اكثر اهمية وعمقا واصابة للقضية المطروحة . ان الاخذ بموضوعة شبنجلر عن الحضارات المستقلة المغلقة ، لا يستطيع ان يفسر لنا مصير تلك العناصر . لانه يرفض بالاصل ان يكون لها وجود من حيث هي مؤثرة . ولكنها في واقع الحال موجودة . ويمكن دائما اقامة الدليل على ذلك .

بل اكثر من ذلك ، الخلاف ليس قائما حول وجود عناصر حضارية مؤثرة في عناصر حضارية أخرى (اذ ان شبنجلر نفسه يعترف بوجود ذلك حتى حينما يتحدث عن تشابه ظاهري بين الحضارات الانسانية) . وانما حول شخصية العناصر المؤثرة حينما تمارس تأثيرها على العناصر الأخرى .

بالطبع ، سوف لن نكون قادرين على اخفاء مبالغتنا ، حينما نعتقد بأن العناصر الحضارية المؤثرة تنصهر بشكل مطلق في البناء الحضاري المؤثر عليه . فانصهار من هذا النمط ليس له وجود في واقع الحضارات . ان ما يمكن ان نتحدث عنه هو انصهار نسبي ، او على نحو أدق ، **تمثل جدلي** للعناصر المؤثرة من قبل الأخرى المؤثر عليها ، ذلك التمثل الذي ينطلق من الاحتياجات الداخلية لهذه العناصر الأخيرة .

وهنا علينا ان نكون منيقتين : هل تمثل شيء ما يؤدي الى فقدان شخصيته الاولى ؟ هل اصبح الحديث غير وارد عن عناصر يونانية حضارية بعد ان مارست هذه الأخيرة تأثيرا معيناً على الحضارة العربية الوسيطة ، اي بعد ان جرت عملية تمثيل بين كلا الطرفين ؟

ان « التمثل الحضاري » يعني ، في رأينا ، امتصاص واقع حضاري معين لعناصر حضارية خارجية طبقا لشخصيته الذاتية وعلى سبيل الانصهار دون أن نقف من بعد ذلك عاجزين عن أن نشير الى تلك العناصر في بنيتها ذلك الواقع الحضاري . بهذا المعنى نرى أن طريقة البحث التاريخية

والتراثية العلمية المعاصرة قادرة على تحليل التراث العربي الفكري ،
الوسطوي منه مثلا او الحديث ، الى عناصره المكونة له والمتحدرة من واقع
الداخلي ومن المحيط الخارجي .

بيد انه في الوقت الذي تتم فيه عملية تمثيل حضاري بينه وبين محيطه
الخارجي — اليوناني مثلا — ، فان تلك العناصر الحضارية الخارجية تتحول
الى عناصر داخلية من ذلك التراث العربي نفسه .

وعلى ذلك ، فان **ضرورات البحث** العلمي في التراث هذا هي التي
تجعلنا نتحدث عن « المؤثرات الخارجية » في التراث العربي الوسيط . أما
حين نقبل على دراسة وتقصي الابعاد الرئيسية لهذا الاخير . فائنا سوف نجد
انفسنا امام تلك الحقبة التراثية من حيث هي بنيان واحد متماسك ومتجانس
في حدود اطرافها العام والرئيسي .

واذا اردنا الان ان ندقق ، على ضوء ما سبق ، في موضوع شبنجلر
عن الحضارات المعلقة المستقلة . التي يجعل منها عبد الرحمن بدوي أوج
« الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ » (١) ، فائنا سوف لن نتورع عن
رفضها ، منطلقين في ذلك — أولا — من موقف جدلي تاريخي وتراثي ، —
موقف قومي وطبقي .

فديالكتيك « التفاعل الحضاري » ، كما ابرزنا بعض ملامحه ، يقف
الى جانبه ، دائما ، العلم الاجتماعي النظري والابحاث المنفردة او الجماعية
التاريخية والتراثية التي قام بها بعض الباحثين والكتاب عربا كانوا او اجانب
— ومشروع الرؤية الجديدة هذا بجزئه الاول واجزائه التالية يطمح في ان
يكون احد تلك الابحاث — .

ان موضوع شبنجلر تلك قد اسهمت بشكل واسع في ترسيخ النزعة
المركزية الاوروبية في ابعادها السياسية التطبيقية والايديولوجية العنصرية
التي مهدت وبررت ورافقت ، بصيغة استشراقية وبصيغ اخرى ، الغزو
الاستعماري (الآري) للشعوب (اللاآرية) .

اما ان يدافع عنها ويتبناها عبد الرحمن بدوي ، فهذا امر له دلالة
في اطار المركزية الاوروبية « العربية ! » ، اذا اجزنا لانفسنا هذا التعبير .
والحقيقة ان النشاط الفكري الذي يمارسه بدوي يشير الى احتوائه تناقضا:
فمن جهة نراه يعلن في مجمل ابحاثه في الفكر العربي ان هذا الاخير ليس
حصيلة ذاته فقط ، وانما كان للمؤثرات الاجنبية دور في صياغته . من جهة
اخرى نراه ، حين يتطرق للمبادئ التاريخية النظرية ، يأخذ بموضوع
شبنجلر عن الحضارات المستقلة المعلقة . وربما استطعنا استيعاب هذا
الموقف المتناقض ، حين ندرك ان عبد الرحمن بدوي في مواقفه تلك يمثل
ظاهرة انتقائية قلقة مثيرة في اطرافها هذا .

ومسألة اخرى يمكن تقريرها على ضوء ما سبق من واقع اشتراك

مفكرين وباحثين عرب في تبني « المركزية الأوروبية » بوعي او بدون وعي .
هذه المسألة هي ان ايدولوجية الغزاة الاوروبيين في الوطن العربي استطاعت
ان تمارس تأثيرها على اولئك المفكرين والباحثين بأشكال ودرجات مختلفة .
والحقيقة ، ان هذا الكلام لا يشكل ادانة سياسية واخلاقية لهؤلاء
الاخيرين ، بقدر ما يضيء لنا الخلفية التاريخية والايدولوجية التي تحركوا
عليها ، تلك الخلفية المتسمة بواقع بورجوازي هجين ساهم في تكوينه
وبلورته بالحدود القصوى التواطؤ الاستعماري الاقطاعي التاريخي .

هذا ما يتعلق بموضوعة الحضارات المغلقة المستقلة . اما الموضوع
الثانية التي يمثلها هينرش بكر ويرفضها عبد الرحمن بدوي والتي ترى ان
تاريخ الحضارة الاسلامية العربية مرتبط بتاريخ الحضارة الأوروبية ، فهي
بدورها تمثل خطرا فادحا على فهم قضية التاريخ والتراث العربي . فنحن
اذ نسير بمطلب هذه الموضوعة حتى نهايته المنطقية الحازمة ، نجد انفسنا
على مشارف نزعة « المركزية الأوروبية » ، وان كان بصيغة اخرى . فان
كانت موضوعة شبنجلر تؤكد على استقلالية الحضارات ، خالصة بذلك
الى تقسيمها حسب العروق ، فان موضوعة بكر تجعل من الحضارة الاسلامية
العربية ذيلا للآخرى الأوروبية . فهنا تضخيم لعنصر الاستقلالية والتفرد
الحضاري العرقي .

والحقيقة ، ان النظر الى الحضارة العربية الاسلامية بأنها تابعة
للآخرى الأوروبية ، قد خلق امتدادات له في نطاق المثقفين العرب طوال
القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى الان . وقد كانت « نزعة المعاصرة »
التراثية العدمية احد تلك الامتدادات ، مشوبة بالكثير من الاحلام الطفولية
ومركبات النقص تجاه التاريخ والتراث العربي .

ان تقليد المغلوب للغالب يشد الاول الى ان ينظر الى نفسه عبر مقاييس
الآخر او الى ان ينتمي اليه ، هذا الوضع الذي احاط بمثقفي الطبقة
البورجوازية الوسطى الهجينة في الوطن العربي ، لا يمكن ان يفهم بدقة
من منظور ابن خلدون في اطروحته الشهيرة والمشار اليها سابقا حول
الغالب والمغلوب (١) ، وانما يقتضي ذلك منا استخدام المنهجية الجدلية
التاريخية التراثية التي تضع تلك الظاهرة في سياقها التاريخي والتراثي .

ان هذه الظاهرة لا تزال تجد انصارا لها بين من يخجلون ان ينتموا
الى التاريخ العربي . وقد اشرنا في معرض حديثنا عن « نزعة المعاصرة »
الى الدعوة التي تشق طريقا وعرا لها في صفوف بعض المثقفين في المغرب
العربي الراهن . دعوة الانتماء الى الحضارة الأوروبية عبر التأكيد بأن اللغة
العربية ترتد الى اصول يونانية ولاينية .

قلنا فيما سبق ان حركة الاستشراق ، بما في ذلك الاستعراب ، واتجاه الاهتمام بالتاريخ والتراث الفكري العربي ، لم يجدا ارضية خصبة في اطار النشاط الثقافي العام فحسب ، ذلك الذي قام به مستشرقون وباحثون عنصريون تحركوا ، من حيث الاساس وبوعي او بدون وعي ، في ظل مصالح الغزاة الاوروبيين بدءا من القرن الثاني عشر حتى القرن العشرين ، وانما كان هنالك فريق آخر من المستشرقين والباحثين الذين سلكوا طريقا انسانيا مستنيرا مغايرا بحدود معينة للطريق الذي سلكه اولئك .

ولا شك اننا سنقع في مبالغة كبيرة ان اعتبرنا ذلك الخط الانساني المستنير في الاستشراق الحلقة الاكثر اهمية في تاريخ حركة الاستشراق حتى نهاية الحرب العالمية الاولى . ذلك ان المرحلة التاريخية الحضارية العامة حتى ذلك الحين كانت تجعل من الخط الاخر ، العرقي المناوئ لشعوب الشرق ، الحلقة الاكثر اهمية وحسمية في تاريخ تلك الحركة .

وحين نتحدث عن اولئك المستنيرين الانسانيين في المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث الشرقي الفكري والعام . فانما نعني بهم ذلك الفريق الذي تميز نسبيا من الايديولوجية العرقية بأبعادها المركزية الاوروبية ، ولكنهم ظلوا في التحليل الاخير يتحركون بالخط العام في اطار الايديولوجيا البورجوازية (١) .

فعلى العكس من كوزان Cousin في « محاضراته في تاريخ الفلسفة ١٨٤١ » ، وشمولدرز Schmoilders في « بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب ١٨٤٢ » ورينان في « ابن رشد والرشدية ١٨٥٤ » ، ودي بور De Boer في « تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٩٠١ » ، وجوتييه Gauthiex في « الفلسفة الاسلامية ١٩٠٠ » ، ودوهيم Duhem في « النظام

١ - مرة اخرى تبرز ضرورة الإشارة الى ان الكثير من كتابنا يستخدمون تعبير « الغربيين » او « الاوروبيين » قاصدين بذلك المستشرقين عموما ، اي اولئك الذين عملوا على دراسة التاريخ والتراث العربي على اساس عنصري مفرض . ولقد تبين ، كما سيتبين بمزيد من التفصيل ، انه لا يجوز الانطلاق من هذا الموقف اللاتاريخي . اذ ان هنالك ، في الاطار العام ، ثلاثة اتجاهات استشرافية ، الاول بورجوازي استعماري عنصري ، والثاني بورجوازي انساني مستنير ، والثالث اشتراكي ماركسي . ومن هنا ينكشف عدم دقة استخدام ذلك التعبير على اطلاقه ، كما يرد مثلا في كتاب هادي الطوي « الدين والتراث - بيروت ١٩٧٣ » ، ص ١١ ، وكتاب مصطفى عبد الرازق . « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - القاهرة ١٩٥٩ » ، الفصل الاول » .

الكوني ... ١٩١٣ » ، وفندلبياند في « تاريخ الفلسفة ١٩٢١ » ، أقول ، على العكس من هؤلاء وآخرين مماثلين لهم في طرحهم العرقي واللاتاريخي اللاتراثي للفكر العربي الوسيط ، كان هناك مستشرقون وباحثون أوروبيون آخرون قد انطلقوا في فهمهم وتقصيهم لهذا الفكر من مواقع مستنيرة متقدمة في إطار الفكر البورجوازي ، مناهضين بذلك الايديولوجية النخبوية العرقية الاستعمارية وما قبل الاستعمارية ، ايديولوجية « المركزية الاوروبية » .

من هؤلاء يبرز مثلا Dugat في « تاريخ الفلاسفة واللاهوتيين المسلمين ١٨٧٨ » ، وهورتن Horten في البحث الذي كتبه عن الفلسفة الاسلامية في احدى الموسوعات ١٩٠٨ . وغلد تسيهر Goldzieher في « العقيدة والشريعة في الاسلام ١٩١٠ » ، وبروكلمان Brochermann في « تاريخ الادب العربي ١٩٠٢ » ، وبويج Bouyges (مات ١٩٥١) بأبحاثه وتحقيقاته العديدة لنصوص فلسفية عربية ، وما سينون Massignon في ابحاثه حول ابن سينا والحلاج ، وجيب وكلود كاهن المعاصران ، الاول في « تاريخه حول العرب والشعوب الاسلامية » والثاني في « بنية الفكر الديني في الاسلام » (١) . ان هؤلاء جميعا حاولوا ان يبحثوا في بعض مظاهر الحياة الفكرية والاجتماعية العربية الوسيطة منطلقين من نزعة انسانية مستنيرة تعترف بفضل الشعوب جميعا في صياغة المنجزات العلمية والفكرية العالية .

الا ان هذه النزعة بمواصفاتها البورجوازية الانسانية المستنيرة تطرح في نفس الان حدودها . فهي قد ظلت ، في الحصيصة الاخيرة ، غير قادرة على تقصي التاريخ والتراث العربي الفكري والعام كما ينبغي ان يكون التقصي العلمي العميق . اذ انها لم تدرس هذا التراث من حيث هو ظاهرة تاريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخ ... واذا كان كلود كاهن قد « ركز للمرة الاولى على القضايا الاجتماعية - الاقتصادية ... (فانه) لم يتمكن من وضع هذه القضايا ضمن نظام محدد » (٢) .

وحينما استطاع بعض اولئك المستشرقين والباحثين الاوروبيين الوصول الى بعض الحقائق الاساسية من ذلك التراث ، لم يكونوا قادرين على اخضاع هذه الحقائق الى نظام منطقي منسق على نحو متماسك ، بالاضافة الى ذلك نجد ان تلك الحقائق ظلت في سياقها العام خارجة عن نطاق ضابط اجتماعي تاريخي . ولذلك فان آراء وافكار اولئك تتسم باللاتاريخية والذاتية اكثر الاحيان .

١ - ان هذا المستشرق الاخير (الانكليزي) يكتب في كتابه المشار اليه : « ان من الخطا المحض ان نزع بان التصوف الاسلامي ليس سوى تصوف مسيحي او عنوصي في رداء اسلامي » . كما ان من الخطا الصرف الزعم بان اللاهوت الاسلامي ليس سوى الفلسفة الاغريقية في ثوب اسلامي » (الطبعة العربية للكتاب ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ١١٨) .

٢ - حديث حول كتاب « تاريخ العرب » - في مجلة المجلة (الالمانية الديمقراطية) بالمريسة ، عدد (١) ١٩٧٢ .

بيد انه يبقى مهما ان نشير الى انهم يمثلون مرحلة ايجابية متقدمة من مراحل الاستشراق والبحث في التاريخ والتراث العربي الفكري والحضاري العام . هذا يعني ان تلك المرحلة ينبغي ان تدرس وتقوم في تفصيلاتها وعمومياتها من جديد وعلى ضوء المنهج الجدلي التاريخي التراثي ، بحيث تجد تطورها المنطقي الحازم مجسدا في شخص هذا المنهج .

ان القصور المعرفي النظري لـ « المركزية الاوروبية » القائم على تضخيم اهمية احدى حضارات العالم على حساب الاخرى وعلى رفض ما يتضمنه المفهوم العلمي الاجتماعي والاقتصادي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، وبالتالي على رفض مفهوم « وحدة الثقافة الانسانية » ، ان ذلك القصور يظهر في الحقيقة بشكل او بآخر كذلك في الاراء التي يطرحها اولئك المستشرقون والباحثون .

والجدير بالذكر ان تلك النزعة حين تطرح نفسها في صيغتها القاصرة ، فانها تعمل كل ما في وسعها — ما عدا بعض الحالات — على اخفاء طابعها السياسي والاجتماعي العنصري . فهي تتحدث باسم العلم التاريخي وعلم تاريخ الانسان البيولوجي الخ

لم يكن العصر الحديث والمعاصر مسرحا للحركة الاستشراقية البورجوازية الاستعمارية والبورجوازية الانسانية المستنيرة فحسب ، وانما انطلقت منه حركة اخرى في الاستشراق وفي بحث التاريخ والتراث العربي الحضاري العام ، ومن ضمنه الفكري . ولقد ولدت هذه الحركة في الحقيقة مع ولادة الفكر الجدلي المادي التاريخي (الماركسي) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

ومن الاهمية بمكان ملاحظة ان الخلفية الاجتماعية والتاريخية لتلك الحركة تتمثل بالافكار الجديدة التي قدمها رواد ذلك الفكر حول « اسلوب الانتاج الاسيوي » ، و « علاقة الابداع الفكري بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية » و « وحدة الثقافة الانسانية » واسهام كل الشعوب في صياغتها و « تجاوز اللحظة المعاصرة للماضي تجاوزا جدليا » ، الخ ...

والجدير بالذكر ان أهمية هذه الحركة لا يمكن قصرها على انعكاساتها العلمية على فهم التاريخ والتراث العربي ، وانما تكمن كذلك في انها (اي تلك الحركة) خلقت حجر الاساس لفهم المجتمع الانساني عموما ببعديه ، التاريخي والتراثي (بمعنى المستقبلي) . ولذلك فنحن حين نتحدث عن استشراق اشتراكي وحركة بحث للتاريخ والتراث العربي على يد علماء اشتراكيين (ماديين جدليين) ، فاننا نكون قد وضعنا أنفسنا أمام حلقة جديدة مختلفة نوعيا عما سبقها في هذا الاطار .

ويكفي هنا القول — وسوف نعود الى هذه المسألة في القسم الثاني بمزيد من الايضاح — بأن المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث العربي الفكري الاشتراكيين استطاعوا ان يطرحوا قضية هذين الاخيرين **بشكل صحيح بالحد الأدنى** ، حينما انطلقوا من انهما يدخلان في نطاق البناء الفوقي (الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية المطابقة) للمجتمع المأخوذ بعين الاعتبار ، ومن ان هذا البناء هو ، كذلك ، أي فوقي ، بسبب موقعه وعلاقته **الجدلية** بالبناء التحتي لذلك المجتمع (قوى الانتاج وعلاقات الانتاج) .

ولم ينطلق اولئك المستشرقون والباحثون من هذا المبدأ الاجتماعي العلمي بعموميته فحسب ، وانما حاولوا — وان بأشكال بسيطة — دراسة ذينك التاريخ والتراث في خصوصياتهما عبر الاطروحة التي قدمها في حدودها الاولى كارل ماركس عن « نمط الانتاج الاسيوي » .

من ذلك الموقف التاريخي المادي الجدلي جاء التقويم والتقدير للفكر العربي التقدمي في العصر الوسيط ، اللذان قدمهما فريدرك انجلز ، حينما كتب : « وكان الفكر الحر النشيط الذي اخذته الشعوب الرومانية عن العرب وغذته بالفلسفة اليونانية الحديثة الاكتشاف ، يعمق جذوره اكثر فاكثر عند هذه الشعوب ويمهد لظهور مادية القرن الثامن عشر » . (١)

ان هذا النص له أهمية تاريخية ووثائقية كبيرة . فهو يتضمن ، أولا ، رفضا قطعيا لتلك الآراء العنصرية والمعادية للعلم والتي انصهرت في اطار « المركزية الاوروبية » ، كما يشير بشكل ضمني ، ثانيا ، الى امتداد ذلك « الفكر الحر النشيط » العربي في اوربا ، حيث اثر ليس فقط في تكوين الفكر المادي حتى القرن الثامن عشر لدى تلك الشعوب الرومانية ، وانما كذلك — وهنا مقصد المسالة — على صياغة المنظومة المادية الجدلية التاريخية نفسها لدى مؤسسيها .

وقد تتابعت الابحاث في التاريخ والتراث العربي انطلاقا من ذلك الموقف الجديد ، ملحة على ضرورة صيانة خصوصيتهما في سياق كونهما جزءا خطيرا من التاريخ والتراث الانسانيين العالميين .

لقد اقترنت رؤية المستشرقين والباحثين الجدد بموقف علمي ميسر يدين ، على نحو لا لبس فيه ، تصنيف « التاريخ » و « المجتمعات الانسانية » على اساس اوروبي وآسيوي او افريقي ، او آري وسامي ، عاملا خلال ذلك على استكشاف الحقيقة العلمية البديلة والمعارضة على نحو مطلق له ، أي لذلك التصنيف . تلك الحقيقة تجسدت باكتشاف مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » على أيدي ماركس وانجلز ، والذي اخصبه وطوره لينين .

ومع وجود الفروق في عمق الابحاث التاريخية والتراثية ، الشرقية ، والعربية منها على نحو خاص ، كانت تلك الابحاث تتسع وتفرض نفسها في الاوساط العلمية الاوروبية والعربية بكثير من المخاطر والمجابهة .

لقد كتب مثلا المستشرق السوفييتي بندلي جوزي حول « بعض الحركات الفكرية في الاسلام » ، واثار ، في حينه ، روجيه غارودي الفرنسي الطابع التاريخي التقدمي للحضارة العربية الوسيطة ، وانجلز مكسيم رودونسون الفرنسي مجموعة من الابحاث حول محمد وحول علاقة الاسلام بالراسمالية والاشتراكية ، وكذلك قدم الباحث المؤرخ الالماني الديمقراطي هرمن لاي H. Ley دراسة ممتازة عن « تاريخ المادية في العصر الوسيط صدر عام ١٩٥٧ » ، كما قام جاك بيرك الفرنسي بجهود جيدة في مجال البحث التراثي والاجتماعي واللغوي العربي . ونجد كذلك شخصية انكليزية علمية كبيرة اهتمت اهتماما مركزا بالتاريخ العلمي العربي الوسيط ، وهي برنال Bernal في كتابه

١ — ف. انجلز : دياكتيك الطبيعة — مقدمة (موجود ضمن : ماركس انجلز — هول الدين ، برلين ١٩٥٨ و ١٢٢) .

الضخم « العلم في التاريخ ١٩٥٤ » ، ثم هنالك مؤلف واسع حول «تاريخ الفلسفة» لمؤلفين سوفيين (صدر الجزء الاول منه ١٩٥٧) يفرد مكانا ملحوظا للفلسفة العربية الوسيطة ولل فكر العربي الحديث والمعاصر .

وحين يدور الحديث عن الاستشراق الاشتراكي (المادي التاريخي الجدلي) ، لا يسع المرء الا أن يؤكد على تلك الشخصية السوفييتية اللامعة ، اغناطيوس كراتشوفسكي ، التي تلعب دورا كبيرا في استقصاء جوانب من التاريخ العربي والدفاع عنه تجاه هجمات « المركزية الاوروبية » النفلة . ففي مقدمة كتاب له حول تاريخ الادب الجغرافي العربي يؤكد كراتشوفسكي بأن « المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية أمر مسلم به من الجميع في عصرنا » .

وهناك آخرون عديدون من هذا النمط عملوا ويعملون على اثاره هذا الجانب أو ذاك من التاريخ والتراث العربي الفكري بكثير أو قليل من العمق ، مع التأكيد من جانبهم جميعا على رفض « وادانة » المركزية الاوروبية « بصفتها احد افرازات الايديولوجية الاستعمارية العرقية النخبوية » .

سنجد لاحقا ان المؤرخين والباحثين التراثيين العرب المعاصرين لا يمكنهم ، في بحثهم وتقصيلهم للتراث العربي الفكري ، الا ان يعودوا الى الاعمال التي أنجزها أولئك المستشرقون والباحثون ، لانها تشكل اسهاما ضروريا على طريق اعادة الاعتبار الحقيقي لذاك التاريخ والتراث ، بقول « الاعتبار الحقيقي » ، لان هؤلاء حرصوا على كشف القانونية الداخلية المحركة لهم .

ومع التأكيد على هذا الامر ، لا يسعنا الا أن نشير ، في نفس الوقت ، الى ضرورة استنفاد ما قدمه المستشرقون والباحثون الاوروبيون المستنيرون ، بل ما قدمه كذلك أولئك الذين انطلقوا من « المركزية الاوروبية » واتكئوا عليها ، بالطبع بعد تمييز دقيق وعميق بين تفسيراتهم الايديولوجية المترعة بالزيف والتبريرية من طرف والمعطيات التاريخية التي تدخل في نطاق « المادة التاريخية » ، بالرغم من أننا نعترف بوجود صعوبات جمة دون تحقيق ذلك .

١ - بعد ان اتينا على التمايز العميق في نطاق حركة الاستشراق ، يغدو من السذاجة ببيان ان نتحدث عن المستشرقين عموما ، أولا ، وعن انهم ، ثانيا ، « قاموا بقسطهم من هذه المهمة العلمية احسن قيام ، ان في باب التنويه بمنزلة التراث الفلسفي والعلمي عند العرب ، او في تدريب جيل جديد من العلماء والباحثين العرب » (ماجد فخري : الدراسات الفلسفية العربية ، في - الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٩) . اذ هنا يضع الحابل بالنابل ، ويتوجب علينا حينئذ ان نأخذ من مجموع المستشرقين حتى طرائق البحث التي انطلقوا منها في دراستهم للتاريخ والتراث العربي ، وضمن ذلك الطريقة التي تقوم على تقسيم التاريخ والتراث العالميين الى شطرين متميزين ، تاريخ وتراث الشعوب السامية ، ومثيلهما لدى الشعوب الآرية : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان (كيلينغ) .

من طرف آخر ينبغي الإشارة الى أن ما يمكن ان يقدمه الينا المستشرقون المنطلقون من مواقع المادية الجدلية التاريخية ينحصر في الخط الاول في طرائق البحث التاريخي والتراثي العامة أولا ، وفي مجموعة من النتائج النظرية التاريخية العامة (المتعلقة بتاريخ شعوب أوربية وآسيوية وأفريقية وسواها) ثانيا ، وفي مجموعة أخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي ثالثا . أما ما يخص قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة ، فان أولئك المستشرقين والباحثين غير مهئين ذاتيا للقيام بطرحها ، اذ ان الامر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكسب بطبيعة الحال على خلفية موضوعية . (١)

ها هنا ، وفي سبيل استقراء تلك المسألة ، علينا ان نميز مرة أخرى بين التاريخ والتراث ، بين التأريخ والبحث التراثي . فالتاريخ هو اللحظة المنقضية بجملة جوانبها المادية والنظرية الفكرية والروحية . وهو ضمن هذا الفهم ، يشكل « المادة التاريخية » التي يسلط المؤرخ مبضعه عليه في نطاق نشاطه التأريخي . أما التراث فهو تلك اللحظة التاريخية في امتدادها وديناميتها ، ولذلك فان البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث أو الجانب التراثي بهدف دمج في جسد اللحظة المعاصرة . والاختيار هذا ينطلق من موجبات ومقتضيات وآفاق تلك اللحظة . ومن هنا فان البحث والموقف التراثي متحيز متحيز لصالح هذه الأخيرة .

بناء على ذلك نقول ، ان الموقف الاكاديمي الصارم البارد من اللحظة التاريخية ، الذي يمكن لمؤرخ لا ينتمي الى هذه الأخيرة ان يحققه ، مثله في ذلك مثل المؤرخ المنتمي اليها ، ينبغي ان يعدل لدى القيام بالتصدي لتراث ما . اذ ها هنا يبرز الباحث التراثي طرفا من اطراف القضية يتحتم عليه ان يأخذ موقفا من موضوع بحثه ، موقفا قائما على الاختيار بين عناصر هذا الموضوع . واذا كان الامر كذلك ، يغدو متعذرا على الباحث التراثي ، الذي لا ينتمي تراثيا الى موضوع بحثه ، أن يمارس اختيارا ذاتيا تجاهه .

طبعا ، هذا لا يعني أن نعزل ذلك التراث الخاص أو ذاك عن كونه ايضا تراثا انسانيا عالميا يستطيع كل انسان ان يمارس اختيارا تجاهه . ان عزل مثل هذا غير وارد . ولكن تحقيق ذلك الاختيار بهدف توظيفه في خدمة اللحظة المعاصرة في مجتمع ما ، يمكن ان يتحقق بشكل اكثر فاعلية وعمقا واصالة بالدرجة الاولى على ايدي العلماء المسييسين في هذا

١ - دون ان يسحب الخط الفاصل بين مفهومي وواقعي التاريخ والتراث ، وبين مفهوم البحث التاريخي ومفهوم البحث التراثي ، يصل احسان سركيس ، في معرض حديثه عن المستشرقين ، بحق الى النتيجة التالية ، وهي « ان من يتناول حضارة من حضارات الماضي ، من قمة العقل البارد ، ويخاطب ابناءها وكأنه يدير حوارا في نفسه ، هو غير من يتناولها لتكون جوابا على حاجة اساسية في حياته يقتضيها سباق تطوره كما تقتضيها رغبته في ايجاد مرتكز لشخصيته ... » (جريدة الثقافة الاسبوعية ، دمشق ، ٢٦ كانون الثاني ١٩٧٤) .

المجتمع . ان في هذا القول اشارة الى رفض ما يسمى عادة على سبيل التهويل العلمي والسياسي بـ « الافكار المستوردة » ، وتأكيدا على الموضوعية اللينينية بأن الحقيقة دائما ملموسة (طبعا في اطار تجريديتها) .

من كل ذلك نود ان نخلص الى أن المستشرقين والباحثين في التاريخ العربي الاجانب على وجه العموم يمكنهم ان يسهموا كثيرا او قليلا في مهمة تأريخ التاريخ العربي ولكن عملية الاختيار التراثي تبقى مقصورة ، من حيث الاساس ، على العلماء والباحثين العرب . (١) بالطبع ، الوضع الافضل هو أن يحقق هؤلاء العلماء والباحثون في أنفسهم شخصية المؤرخ والباحث التراثي للفكر العربي ، دون ان يتحولوا الى مواقع شوفينية معادية لما قد ينجزه علماء ومستشرقون اجانب في هذا الحقل .

١ - الاشارة ضرورية هنا الى ان التباسا وغموضا يسودان في اذهان جمع كبير من الباحثين والمثقفين العرب حول علاقة التاريخ والتراث ، والتاريخ والبحث التراثي . فهم اذ ينطلقون من عدم الانتباه الى الاختلاف النسبي بينهما ، يرون ان التاريخ للتاريخ العربي لا يمكن ان ينجزه قطعا وعلى نحو علمي (قومي) دقيق الا مؤرخون عرب (انظر حول ذلك مثلا : عزة دروزة ص ٤٦ - ٤٧ ، ونور الدين حاطوم ص ٦٠ - ٦٢ ، وسليمان الخش ص ٢٢ من : كيف نكتب تاريخنا القومي - نفس المعطيات سابقا) .

القسم الثاني

التراث الغزي منهجاً وتطبيقاً من مواقع البديل:
الجدلية التاريخية التراثية

من الموقف النقدي إلى البديل البنائي

كان أمرا على غاية الضرورة والاهمية أن نقوم بعرض موسع وشامل وعلى نحو نقدي للفكر ، اللاتاريخي اللاتراثي بصيغه المتعددة في مواقفه من التاريخ والتراث العربي . أما ضرورة وأهمية هذه الخطوة فأنهما تكمنان في أن اية محاولة جديدة للتصدي لذينك الحقلين تجد نفسها ، ضرورة ، وبشكل أو بآخر ، مدعوة لأخذ موقف من دفء الفكر اللاتاريخي اللاتراثي .

والمسألة تصبح ، في رأينا ، أكثر خطورة وحساسية حينما تطرح تلك المحاولة الجديدة نفسها باسم الفكر العلمي عموما ، وباسم الجدلية التاريخية التراثية خصوصا ، تلك النظرية التراثية التي نعمل هنا ، في هذه « المقدمة » ، على طرحها وصياغتها . وإذا كان الامر كذلك ، فانه يفسدو متوجبا أن لا نراوح عند ذلك الموقف النقدي ، وانما ان ننتقل منه الى الموقف الاخر ، المنطلق من العمل على تقديم البديل البنائي . konstruktiv أما « البديل » هذا فانه لا يستطيع أن يطرح نفسه على أنه النفي المطلق لما سبقه من مواقف ووجهات نظر حول التاريخ والتراث العربي خصوصا والعالمي عموما ، حتى تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية التي أتينا عليها في ما سبق . فهو ، بمنطلقه التاريخي التراثي الجدلي ، يجد نفسه مدعوا لأن يدرك بعمق نظري وتطبيقي أن ليس هنالك من نفي مطلق ، وأن أقصى ما يمكن أن يدور الحديث حوله في هذا الحقل هو تجاوز جدلي للخطئة السابقة . ولذلك فانه ، أي البديل ، اذ ينطلق من كونه يمثل حلقة نوعية جديدة في مجاله ، لا يسعه إلا أن يعمل جاهدا على اغناء نفسه ليس فقط من خلال اقتتران المكتسبات الايجابية الخلاقة في تلك اللحظة اقتترانا تاريخيا تراثيا جدليا ، وانما كذلك عبر العودة الى العناصر السلبية الكابحة في هذه الاخيرة بهدف تقويمها ووضعها في سياقها التاريخي والتراثي الفعليين .

ومن هنا فاننا نجد انفسنا في هذه « المقدمة » أمام المهمة الشائكة والشائكة ، مهمة استكشاف وتوطيد الشرعية التاريخية الاجتماعية والتراثية النظرية لذلك البديل من حيث هو نظرية تراثية أولا ، وحلقة تراثية ثانيا ، وبالتالي من حيث اندراجه ، في آن واحد ، في اطار تاريخ التنظير التراثي وفي تاريخ التراث .

ومن هنا تتضح طبيعة المهمة المعقدة التي نعمل على التصدي لها هنا . فهي ستجد نفسها مدعوة على الدوام الى المسك ببعدي المطلق والنسبي ، الثابت والمتحول ، لكي تبقى محافظة على سمات دقيقة بقدر ما تغطي شخصيتها كنظرية وحلقة تراثية .

الفصل الأول

١ - باتجاه التحديث

في البدء يبدو ضروريا ان نشير الى اننا نعمل في هذه « المقدمة » على البحث في « التراث العربي الفكري » منهجا وتطبيقا بحثا يطمح ان يكون موسعا ومعمقا ، بالقدر الذي تتيحه آفاق وامكانيات وادوات البحث العلمي.

اننا بتحديدنا موضوع البحث بالتراث « الفكري » العربي ، نكون قد اعترفنا بأننا نضع هنا في حسابنا جانبا واحدا من جوانب التراث العربي . وهذا يشير بدوره الى حقيقة غدت من أوليات علم الاجتماع في صيغته الدقيقة المعاصرة ، صيغة المادية التاريخية ، تلك هي انه من الخطأ والضلال العلمي ان نرى في الحياة الفكرية الوجه الوحيد او الوجه الجوهري للتراث العربي (والانساني على وجه العموم) . ومع اننا سنبحث في هذا الوجه عبر استقلاليته النسبية التي يتضمنها تلقاء الواجه الاخرى من المجتمع العربي في حقه المتعددة ، فاننا سوف نتعرض لتلك الواجه الاخرى كثيرا او قليلا ضمن العلاقات الضرورية التي تربطها به وبالحدود التي يستدعيها ويشترطها واقع الحال .

٢ - قضية بداية التاريخ العربي

قبل السير قدما في تحديد مفهوم « التراث » عموما والعربي خصوصا .
تحديدا نظريا اوليا ، يجدر بنا أن ندقق فيه كثرات عربي في اطاره التاريخي
(الزمني) ، وأن كان الحسم هنا على غاية التعقيد والصعوبة . بتعبير
آخر ، ينبغي التعرض للإجابة عن السؤال التالي :

متى بدأ التاريخ العربي ، وما هي الحقبة التاريخية الرئيسية
التي تكونه ؟

توجد في اطار هذه المسألة وجهتا نظر ، يقتضي البحث ان نتصدى
لهما في الوصول الى رأي متماسك وأقرب الى الحقيقة الموضوعية . فهناك
وجهة النظر التي ترى بداية التاريخ العربي في القرن الثاني قبل
الاسلام . أي في الدول التي تشكلت لدى الحميريين والسبأيين والمناذرة
والفساسنة وغيرها من التجمعات في الحجاز ونجد واليمن والعراق والشام .
ان أصحاب وجهة النظر هذه في الوقت الذي يحددون فيه بداية التاريخ
العربي في تلك المرحلة التاريخية الزمنية ، فانهم يعتقدون أن ذيك القرنين
قد شكلا في حينه تمهيدا لظهور الحركة الاسلامية وأن التاريخ ما قبل
الاسلام ، بالتالي ، يجد غايته القصوى في التمهيد لظهور تلك الحركة . هذا
الطرح للامور نجده لدى مجموعة من المؤرخين والمثقفين العرب ، منهم
المؤرخ العراقي جواد علي في كتابه « تاريخ العرب قبل الاسلام » . (١)

والحقيقة ان وجهة النظر تلك لا تزال سائدة في اوساط عديدة من
المؤرخين والمهتمين بالاسلاميات من المسلمين العرب والاجانب . اما أسباب
تبنيتها من قبل هؤلاء فانها لا تكمن في موقف منهجي اتخذته بعض المشار
اليهم لخلق نقطة ارتكاز لهم في بحثهم العلمي التاريخي فحسب ، وليس
فقط في موقف ديني مبدئي يرفض القول بتاريخ عربي يمتد الى ما قبل
القرنين الاخيرين السابقين على الاسلام ، وانما هنالك كذلك صعوبات
البحث التاريخي في المراحل السحيقة في القدم ، تلك التي تجعل مؤرخين
كثيرين يتعدون عنها مفضلين البقاء قريبا من مسرح الاحداث التاريخية
المدونة والقريبة من متناول اليد بشكل او بآخر . ولذلك فهم يجعلون
لانفسهم من تلك المرحلة (القرنين السابقين على الاسلام) منطلقا تاريخيا
نسبيا متطابقا مع مستوى البحث العلمي التاريخي الراهن .

١ - انظر الجزء الاول منه - القسم السياسي - بغداد . ١٩٥٠ .

وهناك وجهة نظر ثانية لا تقف عند هذين القرنين من الزمن كبداء للتاريخ العربي ، وانما تبحث عن جذور هذا الاخير في المراحل التاريخية الاولى للمنطقة العربية الراهنة . ان ممثلي وجهة النظر هذه لا يشكّون في ان التاريخ العربي ينسحب الى وراء بمقدار خمسين قرنا قبل التاريخ المسيحي ، وان كانوا يجدون حتى الان صعوبات في التدليل على ذلك بشكل وثائقي بين . وقسم كبير من اولئك يرون ان التاريخ العربي مندمج بالتاريخ « السامي » عموما ، فهما مصطلحان لمسألة واحدة . (١) وانه لامر هام ان نلاحظ الفرق الجوهرى بين كلتا وجهتي النظر المشار اليهما . فالاولى منهما تربط بشكل او بآخر بين العرب والحركة الاسلامية في النصف الاول من القرن السابع . وهذا يتم حتى في حال رؤية ذلك الارتباط على انه غير زمني ، اي في حال التأكيد على ان التاريخ العربي سابق على الاسلام بقرنين او اكثر من الزمن ، ذلك لان ما يؤكد عليه بالاصل هو الارتباط الروحي الحضاري للتاريخ العربي عموما بالتاريخ الاسلامي . فمحمد مبارك ، أحد المدافعين عن تاريخ العرب والاسلام من منطلق اسلامي ايماني (لا تاريخي لا تراثي) ، ينافح « الذين يريدون ان يكتبوا تاريخ العرب بوحي ... من النظرة القومية الضيقة » . (٢) والسبب في ذلك يكمن في « ان الصيغة الحضارية لتاريخ العرب التي تحدد معالم الذاتية بالنسبة الى غيره ... هي ايمانهم بايجاد حضارة انسانية ... وقد كان (الاسلام) هو جماع هذه المثل العليا وهو أساس هذه الحضارة » . (٣)

ان اتجاه ربط التاريخ العربي بـ « الصيغة الحضارية الاسلامية » يتجسد لدى محمد مبارك في منجيين : (١) قبل الاسلام ، حيث يمثل التاريخ العربي بالنسبة اليه حركة تمهيد للاسلام ترى فيه منتهى طموحها وغايتها ، (٢) مع نشوء وتطور الاسلام ، حيث كان « موقع العرب في هذه الحضارة هو موقع (الدعاة) لها و « البناء » و (القادة) المشرفين على التنفيذ ... » (٤) .

اما الحصيلة النهائية فانها تظل تتحرك في اطار تلك الصيغة : ليس هنالك تاريخ عربي الا من خلال الاسلام ، سواء بالنسبة الى المرحلة السابقة عليه او المرحلة المرتبطة بوجوده واللاحقة على هذا الوجود . وهناك رأي آخر يمثل عون الشّريف قاسم ويلتقي مع وجهة نظر محمد مبارك في النقطة الجوهرية ، وان تميز عنها في نقاط أخرى .

١ - انظر : كيف نكتب تاريخنا القومي ؟ نفس المعطيات سابقا ، وقد كانت معظم آراء المستفتين في نقطة « مدة التاريخ العربي » متفقة مع هذا الطرح . وكذلك دراسات تاريخية عن اصل العرب وحضارتهم الانسانية (محمد معروف الدواليبي ، دار الكتاب الجديد بيروت : المجتمع العربي - علي حسني حزبواحيي ؟ كيف نكتب تاريخنا .. ص ١٨ ٢٦ ، في الادب الجاهلي - طه حسين طبعة ٩ دار المعارف مصر ١٩٦٨ .

٢ - كيف نكتب تاريخنا القومي ؟ - نفس المعطيات سابقا ، ص ٧٥ .

٣ - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٢ .

٤ - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٣ .

ففي كتابه « من قضايا البعث الحضاري » ينطلق من قول ينسب الى عمر بن الخطاب ، وهو « العرب مادة الاسلام » (١) ، ليصل الى نتائج تصب في مصب الموضوعة القائلة بتلاحم التاريخ العربي بالتاريخ الاسلامي ، اولا ، وبأن الاول لا يفهم بمعزل عن الثاني . ثانيا ، وبأن العرب بالتالي لم يكونوا قبل الاسلام شيئا ، فصاروا معه كل شيء . ثالثا . بل ان الكاتب المذكور يصل عبر منطق هذه الموضوعة الى نتيجة مذهلة . هي مطالبتة الشعوب التي كانت في حينه اطرافا في الدولة العربية الاسلامية الوسطوية بأن تظل محتفظة بصفاتها الدينية الاسلامية التي اكتسبتها اثناء ذلك ، وبأن تنفض عن ذهنها في الوقت نفسه فكرة القومية التي تنحدر منها . فهو يكتب : « ولم ينجح سعي الاستعمار الفكري الا في تركيا على يد اتانورك (في ابعادها عن الاسلام) ولكنه نجاح شكلي فان تركيا الان وبعد مرور ما يقرب من نصف قرن من الزمان ابعد ماتكون عن تحقيق الشخصية الطورانية وهي على الصعيد الشعبي اشد تمسكا بذانيتها المسلمة . . . ومثل هذا كاد يحدث في ايران على يدي والد الشاه الحالي لولا قوة الشعور الديني في نفوس الايرانيين . . » (٢) .

ولا شك انه ليس من العسير ان نكتشف الطابع **القبلي الغائي** في وجهة النظر هذه بممثليها محمد مبارك وعون الشريف قاسم ، هذا الطابع الذي يعني في آخر تحليل ان التاريخ كله في المنطقة التي نشأ الاسلام فيها يتحدد بشكل جوهري بكونه ذا طموح وجد تحقيقه ومبتغاه الاخير والكل في الحركة الاسلامية في القرن السابع . وربما استطعنا . حسب ذلك ، ان نقارن هنا التاريخ العربي قبل الاسلام بـ « المادة الاولى غير المحددة والسديمية » في فلسفة ارسطو . اما مرحلة الاسلام نفسه فهي التحقق المطلق والشامل لتلك المادة . واذا ما حدث ان تطور التاريخ بعد الاسلام ، فان هذا لا يمكنه ان يمس « الاصول » الاسلامية المطلقة والخالدة والشاملة التي وهبها الانسان من السماء عبر الوحي .

هكذا يختزل الزمن الكوني بحلقتين كنا قد اشرنا اليهما في سياق آخر سابق . الاولى منهما كان فيها « الكون ناقصا مادة ومعنى ، كان ينقصه ان تتعطر ارضه بأزكى الاجساد . . . وكان لا بد من وجود كائن بهـذه المثابة يكمل الله به الدين » (٣) .

اما الحلقة الاخرى ففيها يبرز الكائن الرباني . . . اول المسلمين ، اولهم باطلاق « (٤) .

هكذا نستبين عبر تلك النماذج الثلاثة ، محمد مبارك وعون الشريف قاسم وعبد الحليم محمود . معالم وجهة النظر التي نرى في الاسلام مبتدى

١ - عون الشريف قاسم : من قضايا البعث الحضاري ، الخرطوم ١٩٧١ ، ص ٥٩ .

٢ - نفس المصدر السابق ، ص ٦٠ .

٣ - عبد الحليم محمود : اخلاق النبي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠ .

٤ - نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ومنتهى التاريخ العربي (والعالي كما رأينا) . وهذا يعني اذن ، وكما اومأنا من قبل ، ان التاريخ العربي السابق على الاسلام (في حال الاعتراف بوجود له من قبل الاطراف الممثلة لوجهة النظر تلك) كان تاريخا في حال الامكان ، فصار مع نشوئه تاريخا في حال التحقق .

واذا كان الامر كذلك ، فان وجهة النظر هذه بالنسبة الى التاريخ العربي لا تاريخية لا تراثية ، اولا ، اذ انها تختزل مراحل التاريخ العربي السابقة والراهنة واللاحقة اختزالا ماضويا بمرحلة واحدة ، كما لو كانت هذه الاخيرة قممها سحريا يستوعب التاريخ كله دفعة واحدة ، وهي لا انسانية رجعية ثانيا ، اذ انها — في الشكل الذي يمثله عبد الحليم محمود خصوصا — تدّين البشرية بالتوقف المطلق عن التقدم في نقطة تعتبرها القمة المطلقة في سيرها .

ان نقد وجهة النظر هذه نقدا علميا فعلا ، لا يتوقف في حدود ذلك ، بل يتعداه طارحا وجهة النظر الاخرى التي اشرنا اليها مسبقا ، بالرغم من كل الصعوبات والاشكالات التي لا تزال ماثلة على طريقها .

والحقيقة ، ان وجود هذه الصعوبات والاشكالات امر طبيعي ، طالما ان الابحاث الانتوغرافية (الخاصة بأصل الشعوب) والحفريات الاثرية لم تصل بعد الى درجة كافية من التحقق حول اصل العرب . لا شك ان بعضا من النتائج في هذا الحقل قد انجز ، ولكن علينا ان ننتظر بعد سنوات اخرى نلاحق خلالها الجهود العلمية التي تبذل في البلدان العربية من قبل علماء عرب ، على ضالة هذه الجهود ، ومن قبل علماء اجانب ، بالرغم من المقاصد المشبوهة التي تحيط ببعضهم .

ان هذا الامر المتعلق بالمستوى العلمي الراهن غير المتقدم بشكل واسع في حقل الانتوغرافيا شيء ، والتأكيد المبدئي على ان التاريخ العربي يرتد الى عصور عديدة قبل الاسلام ، شيء آخر . فهذا الامر الاخير يجمع عليه معظم علماء التاريخ السياسي والانتوغرافيا (١) ، بالرغم من عدم وصولهم الى اتفاق حول ابتداء المقطع الزمني للتاريخ العربي (٢) ، وبالرغم من ان البعض

١ — انظر حول ذلك ، المراجع التالية : تاريخ العرب — تأليف مجموعة من العلماء الالماني ، الجزء الاول ، دار نشر الاكاديمية ببرلين ١٩٧١ ، ص ١ — ٢ ، البلدان العربية — تأليف مجموعة من العلماء الالماني ، دار نشر ف.بي.ب. هرمان هاك ، غوتا ولايبزغ ١٩٧٠ ، ص ١١ ، كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٨ — ٢٣ ، ١١٠ — ١١٣ ، ١٨٥ — ١٩٠ .

٢ — ان تقرير عدم الاتفاق ذاك لا يحول دون الوصول الى اتفاق عام من قبل علماء مؤرخين حول ذلك المقطع الزمني (المكتوب على الاقل) . فاولئك ينطلقون من ان ظهور العرب على مسرح التاريخ العالمي كان قد تم في الالف الاول قبل التاريخ المسيحي ، وذلك في اطار الدول العربية التي تشكلت في جنوب الجزيرة العربية ، وخصوصا في مملكة سبأ (انظر حول ذلك : تاريخ العرب — نفس المعطيات سابقا ، كما نعلمى هذا الرأي ضمينا في كتاب تاريخ العرب قبل الاسلام ، تأليف جواد علي — الجزء الاول ، نفس المعطيات سابقا ، كذلك : Brenties - Die Shöne IsMales Leibzig - 1973

ما يزال ينطلق من « تخمين او اعتقاد علمي لم يرق بعد الى مرحلة الحسم العلمي » (١) .

بالطبع ، اصحاب وجهة النظر الاولى لا ينكرون وجود ذلك التاريخ قبل الاسلام . ولكنهم ينظرون اليه من خلال هذا الاخير ، على النحو الذي اتينا عليه فوق .

هذا يعني ان فارقا اساسيا يحد بين كلتا وجهتي النظر هاتين ، ذلك الفارق الذي يكمن في ان الاولى ترى في التاريخ السابق على الاسلام كما كامنا غامضا ، ان لم يكن مجهولا ، وهذا الكم يكتسب مغزاه العميق في الوقت الذي ننظر اليه من خلال الاسلام . بينما وجهة النظر الثانية تنطلق ، اولا ، من ان التاريخ العربي قبل الاسلام هو تاريخ بمغزى خاص وكيان متماسك ومشكلات ذاتية اصيلة تنتظر من الباحثين ان يعودوا اليها . منتقبين فسي الجذور الحضارية التي الفت بنيانها . وفي الوحدة التاريخية التي تؤلف بينها وبين التاريخ العربي اللاحق . طبعا . خصوصية التاريخ العربي قبل الاسلام لا تعني انه يؤلف وحدة منفصلة عن التاريخ العربي العام . انها بهذا المعنى خصوصية نسبية تندرج في اطار هذا التاريخ . وهي تنطلق ، ثانيا ، من ان المرحلة الاسلامية نفسها جزء لا يتجزأ من التاريخ العربي العام ، نقول هذا معترفين بأن هذه الفترة اتسمت بسمتين بارزتين : اولاهما نكمن في التأثير الاكثر عمقا في سير التقدم البشري في العصر الوسيط ، اما ثانيتهما فهي اقتراب تلك الفترة من ايدي الباحثين المؤرخين بسبب بقاء مجموعة ضخمة من وثائقها وتراثها محفوظة حتى الان (٢) .

١ - يكتب ، مثلا ، نور الدين حاطوم : « ونعتقد ان الامة العربية عتيقة ، وذات حضارة انسانية عربية ، سليله حضارات قديمة نبتت شجرتها في وادي النيل وبلاد الرافدين ، وسهول سورية وشعاب الاطلس ، وقلب الجزيرة العربية » (تعليق على بحث لنقولا زيادة قدم مع هذا الاخير الى ندوة « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي » ١٩٧٤) .

٢ - في مقالة لامير اسكندر « ملاحظات » في خاتمة المطاف - جريدة الجمهور ، القاهرة ٢١ ابريل ١٩٧٢ » ، يشير فيها في معرض حديثه عن كتابي « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - المرحلة الاولى ، نفس المعطيات سابقا » وعن كتابين آخرين لحسن صعب وزكي نجيب محمود ، الى « ان المؤلفين الثلاثة اعتبروا تراثنا الفكري هو حصيلة المراحل الفكرية التي بدأت مع ظهور الاسلام ، او قبله بقليل فيما سمي بالعصر الجاهلي . علي انه ينبغي الا يفوتنا ان نشير الى تراثنا الفكري فيما قبل هذه المرحلة ، ولعلي اشير هنا الى مصر بوجه خاص ... » .

لا شك ان الكاتب محق كل الحق في ذلك ، خصوصا وان هذا الوضع ما يزال مستشرياً في اوساط المؤرخين والمثقفين العرب . ولكن ما لا يمكن غض النظر عنه هو ان المراحل السابقة على الاسلام بقرون طويلة لم تبحث بعد على نحو موسع شامل ، بحيث يغدو الباحث في الفكر العربي القديم قادرا على القيام بمهمته بصورة تكشف هذا الاخير بصيغته التاريخية والنراثية . وهذا يعني انني ، هنا ، اذ انطلق من القرن الخامس ، فان هذا لا يقوم على ابراز « العناصر المشتركة بيننا كشعوب عربية (نفس المقالة) »

لقد اثرنا مسألة المقطع الزمني الذي يمتد عبر التاريخ العربي ، لا لندخل في تفصيلاتها وخصائصها الدقيقة ، وانما لندلل ونؤكد . عبر المعطيات العلمية المنوفرة ، على وحدة التاريخ هذا . اي لنعري الوهم العالق في اذهان البعض وهم ضغط التاريخ العربي واختزاله في سربر واحد مع الحقبة العربية — الاسلامية ، مع التأكيد على ان هذه الوحدة تحتوي في ذاتها وعلى نحو جدلي للاستمرارية والاستمرارية التاريخية ، وعلى أنها جزء من التاريخ الانساني العالمي .

هذا اولا . اما ثانيا فقد طمحنا من اثارنا تلك الى ان نبرز اننا في هذا « المشروع » لن نبدا من المراحل الاولى للتاريخ العربي المكتوب ، ذلك لان هذه المراحل ما زالت بحاجة عميقة لدراسة شاملة من علماء في الاجناس والحفريات والاقتصاد السياسي الخ . . . لكي تستكمل ملامحها الاولى الدقيقة . ولذلك فنحن حينما نتحدث هنا عن « تاريخ وتراث عربي فكري » فانما نقصد بذلك التاريخ والتراث اللذين اخذا في التكون مع نشوء وتبلور التهديدات والارهاصات الاولى للمرحلة الاسلامية من التاريخ العربي انطلاقا من القرن السابع ، تلك التهديدات والارهاصات التي نجد جذورها في ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » (١) .

وفي الوقت الذي نشير فيه الى ان دراستنا في هذا « المشروع » تحدد الفترة الاسلامية في التاريخ العربي بداية لها فانما نفعل ذلك بسبب من ان هذه المرحلة قد تحددت ملامحها الزمنية باعتراف الجميع ، وان وثائقها لا تزال ، بشكل عام ، محفوظة حتى الان ، ومعترف بمعظمها ، ليس الا . وحين يكون الامر كذلك ، فان التصدي لوجهة النظر التي يمثلها محمد مبارك ومحمد عون الشريف وعبد الحليم محمود — بالرغم من وجود بعض التباين بينهم — ، كان ضروريا انطلاقا من المطالبة باعادة الاعتبار لعمر التاريخ والتراث العربي ، اولا ، وتدعيما للجدلية التاريخية التراثية ، ثانيا ، تلك التي تشكل موضوع البحث في هذه « المقدمة » من « مشروع الرؤية الجديدة » من طرف ، كما تمثل الخلفية والاجنحة المنهجية لهذا الاخير من طرف آخر .

— ذلك لان مثل هذه العناصر موجودة بيننا ايضا في مراحل قديمة قبل الاسلام — ، وانما لعدم توفر الوثائق الكافية التي تتيح الوصول الى موقف متين متماسك . وهذا الوضع وان كان يصدق بالنسبة الى مصر بقدر قليل ، فانه رغم ذلك يشكل قاسما مشتركا بين كل الاقطار العربية .

١ — ج. هيوارث دن يتفق مع وجهة النظر القائلة بان مرحلة ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » بدأت « قبل الاسلام بنحو قرنين تقريبا وانتهت بظهور الاسلام » ، وان كان في تحديد « نهاية هذا العصر بظهور الاسلام شيئا من التساهل » — الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ، مكتبة الثقافة العربية ، ص ٦ .

الفصل الثاني

١ - بين الفكر والواقع : الاستقلالية النسبية للفكر

علينا . في البدء . ان نشير الى ناحية من المسألة لا ينكرها الا المكابرون او الذين يستفيدون من هذا الانكار . تلك هي الانطلاق من انه لا يوجد أصلاً فكر لا اجتماعي لا انساني ، اي فكر له مواصفات مماثلة لتلك التي يملكها ، مثلاً . نبات الفطر : لا جذر له ولا أرض . وهو من حيث كونه ذا أصول اجتماعية انسانية ، لا بسعه الا ان يتكء على موقف اجتماعي يأخذ به الفكر . بل اكثر من ذلك ، فالفكر هو نفسه **موقف** له أبعاده النظرية والاجتماعية المباشرة او غير المباشرة . وحينما يكون الفكر الانساني متمتعاً بهذه المواصفات ، فانه يعلن عن نفسه كظاهرة انسانية متحيزة لموقف او لوضع اجتماعي حضاري ضد او مقابل موقف او وضع حضاري آخر في مرحلة معينة ، او دون ان يوجد هذا الوضع الحضاري المقابل .

اننا في الوقت الذي نطرح فيه مسألة تحزب الفكر على هذا النحو ، نكون قد ابعدنا من حسابنا كل تنطح ذاتي يرتكز الى النظر الى الفكر كظاهرة عامة مطلقة تتجاوز حدود الزمان والمكان التاريخيين والتراثيين العيانيين . ولكن مع ذلك فان هذا يشكل فقط الخطوة الاولى في قضية المتحزب الفكري . اما الخطوة الثانية فتقوم على دراسة وتقصي ذلك « التحزب » في خصوصياته . آنئذ يطرح السؤال التالي نفسه : هل ينطلق التحزب من اطار لغوي او ديني او فني او فلسفي او اجتماعي اقتصادي ؟ وبصيغة أخرى : ما هي الحلقة التي ننطلق منها في تحديدنا للموقف متحزب يمارسه مفكر تجاه قضية او وضع ما ؟

على وجه العموم يمكن القول ان مثل ذلك الموقف المتحزب يظهر بشكل او باخر في مجموع تلك الاطر اللغوية والدينية والفنية الخ . . . ، التي تشكل حقل النشاط الفعلي للمفكرين . ان هذا يبرز مثلاً في موقف احد المفكرين ، وليكن أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، تجاه الفكر الفلسفي المسادي الذي يمثله ديموقريطس ، او في دفاع مفكر آخر ، وليكن ول ديورانت في كتابه « مباحث الفلسفة » ، عن نظرية النخبة العبقريّة في التاريخ ، او في تبرير احد اللاهوتيين ، وليكن سيد قطب في كتابه « مشكلات الحضارة والاسلام » ، لتصور الاله المطلق .

بيد ان موقف اولئك الرجال الفكري هذا ليس بقادر على ان يكشف ويرصد معالم المشكلة المطروحة . اذ ان الفكر ليس سبب ذاته ، فلا يمكن العثور على حلول لقضاياها واشكالاته فيه نفسه وحدهم او

انطلاقاً منه ، هـذا بالطبع اذا اخذنا بعين الاعتبار استقلاله النسبي عن الواقع المادي . وفي الوقت الذي ندرك فيه العلاقة الانطولوجية (الوجودية) بين الفكر والواقع ، يبدو لنا آنذاك بوضوح ان الحديث عن الوعي الاجتماعي بأشكاله المختلفة (فلسفة ، فن ، اخلاق ، دين الخ ...) **كمطلق** لفهم المواقف الانسانية المتحيزة ولتحديداتها تحديداً علمياً متماسكاً ، غير وارد في اطار البحث العلمي الدقيق .

على هذا النحو يظهر ان الوعي الاجتماعي يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يفقد من الضرورة المبدئية ان نتقصى خلفيته العامة **وغير المباشرة** في الواقع الاجتماعي نفسه .

ومقابلتنا الوعي الاجتماعي بالواقع الاجتماعي ، تحمل في الحقيقة بعدين ، اولهما يقوم على ارتباط الاول بالثاني ارتباطاً وجودياً (انطولوجياً) ، بحيث يستوجب تفهماً وتقصيماً للاول البحث في اصوله البعيدة والعامة في الواقع الاجتماعي (١) .

اما البعد الثاني فيرتكز الى محاولة الوعي الاجتماعي الانفلات من الواقع الاجتماعي . ومحاولته هذه وجدت وتجد امكانات تحققها ، غير ان ذلك يظل يحمل طابعاً نسبياً ، اذ مهما انفلت ذلك الفكر من الواقع الاجتماعي واوغل في انفلاته ، فانه يبقى غير قادر على الانفلات **المطلق** منه .

ان الواقع الاجتماعي ، وبتعبير أدق ، الواقع الاجتماعي الطبقي والفئوي والجمعي - القومي - (في المجتمع الطبقي) ، بكل ابعاده وآفاقه ، هو الذي يمتلك امكانية صوغ الوعي الاجتماعي . بيد ان هذا الكلام ان اخذ على نحو ميكانيكي مبسط ، فانه يسيء حتى الحد الاقصى لقضية العلاقة بين الواقع والفكر . ذلك لان ذاك الصوغ يتم ضمن ظروف مركبة ومعقدة ، هي أبعد ما تكون عن عملية ذات طابع اشتقاقي وأحادي الجانب .

وعلياً ان نلاحظ في معرض الحديث عن مسألة الانفلات النسبي للفكر عن الواقع الاجتماعي ، ان فشل الكثير من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة ، لهو ذو دلالة تاريخية وتراثية واجتماعية وايدولوجية عميقة . اننا نرى احد الاسباب الرئيسية لهذا الفشل في أنهم لم يدرسوا ويتقصوا ذلك الفكر في **علاقته الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية ، المباشرة وغير المباشرة .**

١ - كنموذج لوجهة النظر هذه نستطيع اخذ ما كتبه جعفر حسين خصبك (تفسير التاريخ : تأليف مجموعة من الكتاب ، مكتبة النهضة - بغداد ، بدون تاريخ اصدار ، ص ٢٨) : ان وسائل الانتاج لم تظهر « الا نتيجة لتفكير الانسان واراقتة وتصميمه ولذلك يقتضي الامر ... اعتبار الفكر هو المحرك الاول للتاريخ لانه هو الذي يصنع ادوات الانتاج ويسير نواه . وعقل الانسان يمتاز بالذكاء والتبصر وهذا ما جعله قادراً على خلق حضارة بتغيير المحيط والسيطرة عليه » .

لقد انطلق اولئك في بحثهم للفكر العربي من موضوعة رئيسية لهم ، هي استقلالية الفكر تلقاء الواقع الاجتماعي المادي ، او على اقل تقدير من وجهة النظر التي ترى بأن **ليس من الضروري** تقصي الفكر ودراسته بالعلاقة الجدلية مع دراسة الواقع الاجتماعي المادي المحيـث له . وحيث هم فعلوا ذلك ، فقد عجزوا عن فهم واستيعاب البعد التراثي والتاريخي والنظري المعرفي لـ «لا استمرارية» و «استمرارية» الفكر اي ، لخصائصه في المراحل المحددة المتميزة والمختلفة وفي تحوله من مرحلة الى أخرى . (١)

ان الفكر يتضمن ليس فقط ميلا لان يكون مستقلا تجاه الواقع الاجتماعي المادي ، انه يحتوي ايضا ، وبالعلاقة عضوية مع ميله ذاك ، ارتباطا انطولوجيا (وجوديا) بهذا الواقع . وبذلك فهو يحتوي ، في آن واحد ، استمرارية ولا استمرارية ، اتصالا وانقطاعا . انه يجسد ، على هذا النحو ، آفاق نهائية (تاريخية) واخرى لا نهائية (تراثية) — وسوف تأتي على هذا التحديد الاخير بمزيد من التفصيل في مكان لاحق .

ونحن نعلم ، انطلاقا من معطيات العلوم الاجتماعية ، ان الواقع الاجتماعي المادي ايضا يحتوي تلك اللحظتين ، بل اكثر من ذلك ، اذ ينبغي القول ان لحظتي الاستمرارية واللااستمرارية في الفكر هما ، في الخطوة الاخيرة من التحليل الاجتماعي الميداني . تكثيف معقد وغير مباشر لآفاق التحرك في اطار ذلك الواقع الاجتماعي المادي .



لنتعقب الآن جذور الاستقلالية النسبية المتبدية في الفكر تلقاء الواقع المادي الموضوعي ، هذه الجذور المتمثلة ، كما أشرنا سابقا ، بتقسيم العمل الانساني الى واحد جسدي مادي وآخر عضلي فكري . فمن المعروف ان ذلك

١ — في كتابه « الثابت والمتحول — الاصول » ، يحاول ادونيس ان يدرس الثقافة العربية بمعزل عن علاقتها الجدلية بالواقع الاجتماعي المادي الذي استنبتها . فهو يقول (طبعة بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٤) : « واشدد هنا على الظواهرية لانني اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية . فقد عرضت لجدلية هذه الظواهر فيما بينها ، ولم اعرض للجدلية بينها من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات الانتاج من جهة ثانية . ويعود ذلك الى انني لا اقصد ان ادرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية ، وانما قصدت ان ادرس الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها كما اشرت » .

ولكن هذه المحاولة ، دراسة الثقافة بمعزل عن تقصي جذور نشوئها ، لا يمكن تحقيقها فعلا الا على حساب علمية هذه الدراسة . والامر لا يتطلب من الباحث ان يدخل الى دقائق « آلية العلاقة بين الثقافة وبين القاعدة المادية » ، بقدر ما يدعو الى تحديد السياق العام الاساسي لهذه الآلية . ولما كان الامر كذلك ، فان ادونيس نفسه لا يغفل من التصدي لهذه الاخيرة من خلال بحثه الطريف المشار اليه وفي مواضع مختلفة منه ، (انظر مثلا ص ٢٦ و ١٢٤ — ١٢٥ و ١٧٧) .

التقسيم قد أخذ يكتسب ابعاده العميقة كما وكيفيا مع تكون وتبلور المجتمعات الإنسانية الحضارية الاولى ، المجتمعات الطبقيّة .

ها هنا أخذت معالم الفكر الفلسفي المثالي تبرز محاولة ان تحظى بمشروعية الوجود . ان علاقة « الفكر » بـ « الواقع » أصبحت اذ ذاك معقدة أشد التعقيد ، كما أضحي الكشف عنها من الامور الشائكة التي بحاجة الى منهجية قادرة على الاحاطة بها . فلقد عمل الفكر الفلسفي المثالي على ان يفقد الانسان حسه الواقعي . ليعلقه في « ما وراء » الواقع . لم تعد الطاوليّة او المرأة هي التي نتمتع بالوجود الحقيقي غير الوهمي ، بل غدت **الفكرة** عن الطاولة والمرأة هي الحائزّة على ذلك الوجود .

ان تطور القدرة على التجريد والتعميم الفكري لدى الانسان أفقّد العلاقة بين الفكر والواقع طابعها المباشر ، وجعل منها عملية أكثر تعقيدا وأكثر توتّرا ، مما كون الاعتقاد لدى الفلاسفة المثاليين بأن الفكر مستقل عن الواقع . وقد اسفرت الفلسفة المثالية بصيغتها الذاتية والاخرى الموضوعية عن فهمها لمدى هذه الاستقلالية . حينما رأت ان الفكر هو خالق او مبدع او موقظ الواقع .

بيد انه في الحين الذي ينبغي الاعتراف فيه بأن الفكر الانساني المتقدم ، اي المرتبط بنشوء وتطور تقسيم العمل في المجتمع الطبقي ، قد حقق ولا شك خطوة ضخمة على طريق ارتفاعه واستقلاله عن الواقع ، فانه ينبغي ايضا وببنفس التشديد السابق ، ان يلاحظ بأن ذلك الارتفاع والاستقلال نسبيا .

وهناك جانب آخر من قضية تقسيم العمل ، له مساس واضح بميل الفكر للاستقلال عن الواقع استقلالا نسبيا . انه تقسيم العمل الذي يجري في نطاق النشاط الفكري نفسه . فنشوء العلوم المفردة العديدة الى جانب الفلسفة ، كان له اثر بين في توسيع مفهوم « الفكر » الانساني من جهة ، وتوسيع وتعقيد حلقات التوسط بينه وبين الواقع من جهة اخرى .

وهنا لم يعد من الصعب ان ندرك الحقيقة التالية ، وهي ان الفكر اخذ يبدو كما لو أنه يشكل تاريخا وتراثا ذا نسيج خاص ليس له علاقة الا مع ذاته . واذا لاحظنا ان كل مفكر لا يبدأ في نشاطه الفكري من الصفر ، مهما حاول هو نفسه أن يظهر الامر على هذا النحو ، فانه يصبح من السهل على أصحاب الاتجاه الفلسفي المثالي ان يتوصلوا الى النتيجة المتسرعة التالية ، وهي ان الفكرة تلد الفكرة ، وهذه تلد فكرة اخرى ، وهكذا الخ . . . بمغزل عن التأثير بشيء آخر سوى الفكر ، أي دون ان يكون للواقع الاجتماعي المادي تأثير جوهري أو هام في عملية التولد تلك .

وفي الحقيقة ، ان عملية النمو الفكري هي ، على نحو من الانحاء ، ذاتية ، أي انها تتمتع بقانونية فكرية خاصة . هذا أمر صحيح ، ويجب التأكيد عليه حفاظا على النوعية الجديدة الحاصلة في اطار التطور الفكري الانساني . الا أنه بالإضافة الى العلاقة الجدلية المتبادلة بين الفكر والواقع ، فان الفكر يخضع في تحديده لتحديدات الواقع الاجتماعي المادي .

وهنا علينا ان نكون حذرين في فهم هذا « التحديد » . فحينما نصل الى ضرورة دراسة الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي وعلى اساس الاخذ بعين الاعتبار المبدئي للاطر التاريخية والاجتماعية - الاقتصادية التي ترعرع وشب فيها ، فاننا لا نعني بذلك سوى ان هذه الاطر قد هيات ، بشكل غير مباشر ومتوسط ، إمكانية نشوء وتبلور وتطور ذلك الفكر عبر مراحل طويلة . ان هذا القول هو بمثابة النفي للدعاء بضرورة نشوء وتبلور وتطور الفكر العربي ذاك بتأثير مباشر من تلك الاطر . أما تحول تلك الامكانية الى ضرورة ، فقد كان نتاج البنية والمنطق الداخليين الخاصين بالفكر الانساني منذ الحضارات القديمة العريقة العربية والاجنبية حتى المرحلة المعاصرة ، مروراً بالعصور العربية الاسلامية التي بدأت مسارها في القرن السابع وحقت نهوضاً مرموقاً للفكر العربي . (١)

لقد كان ما طرحناه ضرورياً للتصدي للراء التي ترى في التراث والتاريخ الفكري العربي ظاهرة متفردة لا تربطها بواقع العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية رباطات عميقة . والامر هذا مسحوب بطبيعة الحال على الفكر العربي الحديث والمعاصر .

على هذا النحو تنحسر ظلال الشك في انه لا يمكن استيعاب الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي استيعاباً علمياً متماسكاً ، في وقت نلح فيه على رؤيتهما من خلال منهجية لا تأخذ بعين الاعتبار الدقيق النقاط التالية :

١ - اعتبار التاريخ والتراث العربي الفكري ظاهرة اجتماعية عامة يمكن للباحث ان يخضعها لدراسة حازمة متمثلة بالموضوعية العلمية ، كما طرحناها ، بعيداً عن اي تأثير آخر . وهنا يكمن تداخل عميق بين علم الاجتماع وعلم التاريخ والنظرية التراثية المقترحة (وسيجري الحديث عن هذه المسألة الاخيرة في فقرة لاحقة من هذا الكتاب) .

٢ - اعتبار التاريخ والتراث العربي الفكري واحداً من الابعاد الاجتماعية الخاصة ، له قانونية نشوئه ونموه المتميزة ، بمعنى كونه مظهراً من مظاهر حركة طبقية وفئوية وقومية وانسانية (عالمية) .

٣ - تقصي واستشفاف خلفية لحظات الخمود أو الانتطاع النسبي أو الصعود والتقدم الفكري العميق في الاطر الاجتماعية الحضارية العامة المطابقة .

٤ - العمل على خلق مزيد من الوضوح المأمق حول البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر أيضاً بمساعدة نتائج الابحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهذا المجتمع .

١ - قارن هذا : العلم والنظرة من العالم في العصر القديم ، دار النشر الالمانية المزمعة للطولم ، برلين ١٩٦٦ ص ٧٣ .

فعلى أساس استيعاب تلك النقاط ، وخصوصا الاثنتين الاخيرتين ، يستبين ويفصح عن نفسه أمر ذو أهمية مبدئية ، وهو أن المنهج العلمي في البحث التاريخي والتراثي الدقيق لا يرى في العلاقة الكائنة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية من طرف والبنية الفكرية المطابقة من طرف آخر علاقة أحادية الجانب في التأثير والتأثر ، أو علاقة ينفرد فسي تحديدها أحد القطبين السابقين . على العكس من ذلك ، يلح المنهج العلمي المشار إليه على العلاقة الجدلية بينهما ، وإن كان أحدهما ، وهو الاول ، يتمتع بطابع الحسمية غير المباشرة والمتوسطة في تحديد آفاق التقدم أو التخلف في المجتمع العربي بمراحله المشار إليها ، وبالتالي في تحديد المسار العام للحياة الفكرية فيه .

ان بحثنا لقضية الاستقلالية النسبية للفكر على ذلك النحو أمر لا مندوحة لنا عنه ، لانه يمنحنا فهما أوليا مبدئيا لما نسميه بالضوابط الاجتماعية والحضارية العامة للتراث الفكري العربي ولقضاياها النظرية المنهجية .

٢ - الموضوعية ودور المنهج في البحث التاريخي والتراثي

ان استيعابنا لتلك « الضوابط » المشار اليها يتيح لنا ان نحول قضية التراث الفكري العربي الى قضية محددة تطمح نظرية التراث المقترحة هنا الى فض ابعادها المتشابكة والمعقدة ، كما يسهم في طرح بعض اوجهها علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسي ، والعلوم الانسانية الاخرى عموما .

بيد ان هذه القضية في حدودها المتوصل اليها ، تستدعي منا ان نضعها في سياقها من القضايا الاخرى التي تنتصب امام الباحث التراثي والمؤرخ ، مطالبة اياه بطرح الحلول . من هذه القضايا تبرز « الموضوعية » . فبعض المثقفين العرب يطالبون باعادة كتابة التاريخ العربي « بأسلوب علمي بحيث لا تكون لدى المؤرخ اي فكرة سابقة او فلسفة مفروضة » . (١) هذه الدعوة ، اذا اخذت في اطارها العام ، تلي ولا شك مطلبا اساسيا في علم التاريخ ، وهو الموقف العلمي الموضوعي تجاه « موضوع » البحث العلمي التاريخي . ولكن اخذ مفهوم « الموضوعية » في البحث التاريخي دون النظر في ابعاده الخاصة الدقيقة ، يؤدي بالباحث المؤرخ الى مواقف تعسفية تبعده اكثر فأكثر عن الحركة الداخلية للتاريخ ، موضوع البحث العلمي التاريخي ، كما تخلق في ذهنه اوهاما عديدة تسيء بشكل او بآخر الى عمله العلمي الاكاديمي المسيس مباشرة او على نحو غير مباشر .

ان « الموضوعية » في البحث التاريخي لا تنطوي من حيث الاساس ، على رفض الباحث التمسك بمنهج معين ينفذ من خلاله الى موضوع بحثه ، التاريخ . بل اكثر من ذلك ، فنحن حين نعلن عن تمسكنا في بحثنا التاريخي (والتراثي) بمنهج علمي محدد ، فانما نكون قد اكسبنا موقفنا المتخرب ، بالاصل بشكل عفوي تلقائي ، صورة واضحة متماسكة ومعلنا عنها . ولكن يبقى من الضروري المبدئي ان نميز هنا بين منهج ومنهج ، بين منهج علمي و « منهج » آخر لا يحمل من المسألة الا اسمها ، فنرفض هذا الاخير ونأخذ بالاول .

ومن هنا فان رفض الاخذ بمنهج علمي في البحث التاريخي والتراثي ورفض الانطلاق من مقوماته ، غير وارد وغير ممكن أصلا ، لا من الناحية

١ - انور الرفاعي : من مقال له نشر في - كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٢ .

النظرية ولا من الاخرى العملية الاجتماعية . انما يبقى الاختيار الموضوعي الدقيق بين هذا أو ذاك من المناهج أو المنطلقات ، هو المسألة الرئيسية المتوجب على الباحث حسمها وفقا لمقتضيات مهماته العلمية . وعلى هذا الاساس يمكننا الاقرار بأن قضية اعادة النظر في الفكر العربي في أفقـه التاريخي والتراثي هي ، على الأقل في المرحلة العربية المعاصرة ، قضية منهجية أكثر من أن تكون شيئاً آخر . (١) ان مفهوم « الموضوعية » ، كما تراه الجدلية التاريخية التراثية ، لا يكفي بنفي الموقف الرافض للاخـذ بمنهج علمي في البحث التاريخي والتراثي ، وانما يلح كذلك على أهمية هذا الاخير الحاحا مبدئيا . و « الموضوعية » من منظور الجدلية المشار اليها ، تميز بين مفهومين رئيسيين يأخذ بهما علم التاريخ وعلم التراث ، وهما « الحادث الاجتماعي » و « اعادة التاريخية والتراثية المكتوبة » .

فالحادث الاجتماعي يمثل الهدف الذي يطمح اليه البحث العلمـي التاريخي ، كما يمثل ، بامتداده التراثي ، هدف البحث التراثي ، ذلك لانه هو المادة الاولية التي يتوجه اليها شكلا البحث المومي اليهما . وهو . في الوقت الذي يتحول فيه الى هدف للبحث التاريخي ، فانه يكتسب طابع « المادة التاريخية » . ولكن هذه الاخيرة يمكن أن تكون كذلك « مادة مكتوبة » بصيغة كتاب أو عقد أو تحالف الخ . . . ، مما يسمح لنا بتوسيع نطاق مفهوم « الحادث الاجتماعي » المأخوذ في صيغة « المادة التاريخية » .

وحيثما نبحت في التاريخ والتراث الفكري العربي — بدءا من « العصر الجاهلي » ، نجد أنهما يدخلان ، على وجه العموم ، في نطاق المادة المكتوبة ، نقول « على وجه العموم » ، ولا نقول « بشكل كامل » ، لان هنالك الآثار الفنية في مجال الرسم الهندسي والخط بأشكاله المختلفة ، التي تندرج في إطار التاريخ والتراث الفكري العام ، ولان هنالك آثارا مادية ما زال البحث قائما حولها ، مثل النقود المعدنية ، التي تتضمن مؤشرات على مستوى القدرة الفكرية التجريدية في المرحلة التي سكت فيها .

١ — في كتابه « قيمة التاريخ بيروت ١٩٧٤ » ، يرى جوزف هورس ان « التاريخ علم الوثائق . يستقرئها المؤرخ ويحللها ليستخلص منها الوقائع التي تشتمل عليها . وتستجري متابعة هذا العمل بصورة نظامية طبعا ، ولكنها مستقلة عن قيادة اية فلسفة ، لان الوقائع « كائنة » في الوثائق وهي تفرض ذاتها بذاتها قبل كل تفسير » (ص ٦٧) . في هذا الموقف الذي يرفض صاحبه فيه الاخذ بـ « قيادة اية فلسفة » ، تبرز وجهة النظر المشار اليها فوق على نحو واضح : ان اية فلسفة — والمقصود بذلك اي رؤية منهجية — مرفوضة باسم « الوقائع » التي ليست بحاجة لاي « تفسير » . ها هنا يفهم « التفسير » على انه عملية مقصية في هذه الوقائع من خارج اقحامها ، وليس بصفته جزءا ضروريا من عملية وضع تلك الوقائع في سياقها التاريخي والتراثي . فليس من شك في ان المهمة الاولى للمؤرخ تكمن في « التوثيق » للوقائع والمعطيات ، ولكن هذه الاخيرة اذا لم توضع في إطار محدد تسمى على اساسه وفق الاهمية التي تمتلكها مفرداتها ، فانها تبقى مجرد مادة خام . ومن هنا يبرز السؤال : كيف نفهم هذه المادة الخام ؟

ان « الحادث الاجتماعي » ، مثل صلح الحديبية الذي عقد عام ٦٢٨ بين « النبي » من طرف وبين القرشيين من طرف آخر . لا يمكن للباحث المؤرخ الا ان يعود اليه في نصه الاصلي الكامل ، دون اضافة او نقصان . ها هنا تقتضي الموضوعية من الباحث ان يتجرد ، عبر نشاطه العلمي . من كل مؤثر ومن كل تفسير يغير شيئاً من « متن » الوثيقة التاريخية او حتى من شكلها ، اذا كان ذا علاقة جوهرية مع المتن . وهذا يشير . بتعبير آخر . الى ضرورة التمسك بمقتضيات « النزعة الوثائقية » ، التي أنينا عليها في « القسم الاول » ، لا للتوقف في اطارها الايديولوجي القائم على اعتبار الحقيقة التاريخية الكاملة مجسدة في « الوثيقة التاريخية » بعيداً عن ممارسة التفسير والتقويم التاريخي والتراثي لها . وانما للانطلاق من تأكيدها على **النصية** الى الخطوة الاخرى التالية ، وهي ادراج الوثيقة التاريخية في اطارها التاريخي وسياقها التراثي العام والخاص . وفهمها وتفسيرها على أساس المعطيات التي يضعها الباحث في حساباته كمطلق بحث منهجي .

فالموضوعية في عملية دراسة النص (المادة التاريخية) ووضعه في سياقه التاريخي هي ، من النوع التقريري المشابه للتقريرية في العلوم الطبيعية . ان هذه المسألة على غاية من الاهمية بالنسبة الى البحث التاريخي ، الذي لا يمكن للبحث التراثي ان يخطو خطوة واحدة دون اخذه بعين الاعتبار العميق .

٣ - الايديولوجيا والوعي الاجتماعي

ها هنا يجدر التمييز ، على نحو من الانحاء ، بين « الايديولوجيا » و « الوعي الاجتماعي » .

ان « الوعي الاجتماعي » مقولة علمية اجتماعية (سوسيولوجية) ، يندرج تحت اطارها من المضامين اكثر مما هو الامر بالنسبة لـ « الايديولوجيا » فالحقل الذي يغطيه « الوعي الاجتماعي » اكثر اتساعا وشمولا مما هو الحال لدى الايديولوجيا . ولا شك ان التمييز الدقيق بينهما امر لا مناصر منه في سبيل تقصي جانب اساسي من جوانب قضية « التراث » .

في سياق ذلك يجدر بنا ان نلاحظ :

(١) انه قد اهل الى حد ضار التمييز النظري المبدئي العام بين الوعي الاجتماعي والايديولوجيا ،

(٢) وان استيعاب الاهمية الكبيرة لذلك التمييز بالنسبة الى قضية « التراث » خصوصا قد لقي في الوطن العربي ، وما يزال ، صعوبات حقيقية جمة .

ان كل فعالية فكرية وعلمية ونفسية عامة وخاصة تدخل في اطار « الوعي الاجتماعي » . واذا كان الامر كذلك ، فان الفلسفة ، والعلوم الاجتماعية المفردة والآخرى الطبيعية ، والدين ، والحياة النفسية العاطفية والاخلاقية ، تدخل في ذلك الاطار . اما « الايديولوجيا » ونعرفها بانها مجموع الرؤى والنظريات والمواقف الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاخلاقية الخ ... لطبقة او لاكثر من طبقة اجتماعية — فانها لا تشتمل على العلوم الطبيعية . ذلك لان « الحقيقة » ضمن هذه العلوم لا تنطوي مباشرة على موقف طبقي يأخذ به الباحث في نشاطه العلمي ، وان كانت بعض او كل نتائجها التطبيقية تشير الى مثل هذا الاتجاه الاجتماعي الطبقي المباشر .

انطلاقا من واقع الحال هذا ، يتضح ان تقرير الحادث الاجتماعي في صيغته الوثائقية المكتوبة ، ينبغي الا يختلط في ذهن الباحث المؤرخ بتفسيره هو المنطلق من احتياجات مرحلته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية الخ ... ، اي مما سنسميه لاحقا بـ « المرحلة القومية المعاصرة » . ان محاولة تدخل الباحث المؤرخ في عملية استرجاع وتقرير الحادث الاجتماعي (المادة التاريخية) عبر رؤاه ورؤى عصره — مهما كانت صيغتها وكان منحاه — تسيء بشكل مبدئي الى العلم الاجتماعي ، بحيث يفقد

الباحث على هذه الطريق « موضوع » بحثه العلمي نفسه : ان هذا « الموضوع » يتبخر ، اذ يدخل الحابل بالنابل ، الموقف التاريخي بالموقف التراثي . ذلك لان هذا الموضوع يبقى اولا واخيرا مسألة أساسية لا يجوز للمؤرخ الا ان يعترف بوجودها الموضوعي ، كما هي ، اعترافا كاملا .

ولكن في سبيل تحقيق المصادر الاصلية المكونة لذلك الموضوع ، يجد المؤرخ نفسه مدعوا الى استنفاد كل الامكانيات ، ومنها الموقف والتفسير الايديولوجيان ، لكي يصل الى الصورة الاصلية الكاملة لتلك المصادر .

ان حاجة الباحث لمنهج علمي يأخذ به على نحو مسبق (طبعا بعيدا عن الظاهرتين التعسفيتين ، التأملية والتجريبية اللتين سيدور الحديث حولهما لاحقا) ، تبرز في كلتا المرحلتين الاساسيتين من بحثه ، وهما توثيق المصادر الاصلية ، اي ابراز « موضوع البحث » في شكله الاصيل ، اولا ، ثم تفسيره وتاويله واستشفاف مغزاه التاريخي المنصرم ضمن الاطار الاجتماعي الحضاري الشامل ، الذي تكون وتبلور فيه ، ثانيا .

ولهذا ، فنحن حين نرفض الاخذ بمثل ذلك المنهج في تينك الحالتين او في واحدة منهما ، فانما نكون قد سلبنا الباحث المؤرخ مبضعه المشرح ، الذي لن يكون بدونه قادرا على السير باقدام ثابتة متماسكة .
والجدير بالذكر ان ممثلي وجهة النظر هذه — الرافضة لضرورة الاخذ بمنهج يضبط عملهم العلمي — يدافعون عنها ويبررونها انطلاقا من اعتبارات تتعلق بـ « النزاهة » و « العلمية » و « الحياد » في البحث التاريخي (والتراثي) (١) .

١ — ان رفض الاخذ بمنهج مسبق لدى بحث التراث العربي ، يمكن ان يظهر ايضا باسم

الحفاظ على هذا التراث كما نشأ ونما « تاريخيا وتجريبيا » . فادونيس ، في كتابه الذي اتينا سابقا على ذكره ، « الثالث والمنحول » ، يعرض علينا كيف تصدى لمسألة الاتباع والابداع عند العرب ، اذ يقول : « تجنبت الخوض في ماهية المفاهيم او المعاني كمعنى الاتباع او الابداع او القديم او المحدث او الاصل او الاصلية ، لان مثل هذا الخوض لا بد من ان يستند اوليا الى رأي مسبق ولهذا عرضت لهذه المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخيا وتجريبيا ، وعرضت تجلياتها كما هي ، وكما افسحت عنها الاطراف المعنية » (نفس المعطيات سابقا ص ٢٣) .

ان وجه الاعتراض هنا لا يكمن في رفض عرض تلك المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخيا وتجريبيا ، ذلك لان مثل هذا العرض يشكل احد الشروط الاولى للبحث العلمي في المفاهيم المشار اليها بحثا تاريخيا وتراثيا . ان وجه الاعتراض ذاك يتحدد بالاجابة عن السؤال التالي : هل نقدم على بحثها برؤوس « فارغة » من كل تصور حول قضايا البحث العلمي ؟ الجواب هو ، بالطبع ، النفي . ذلك لان المطلب نفسه ذاك الذي يرفعه ادونيس ، وهو دراسة المفاهيم تلك كما نشأت ونمت تاريخيا وتجريبيا ، هو جزء من مكتسبات علم المناهج الذي تطور في عصرنا بشكل عملاق . المسألة تتحدد ، اذن ، ليس في رفض او قبول الاخذ بـ « رأي مسبق » ، وانما في تحديد هذا الاخير ، في تحديد كون هذا « الرأي المسبق » مستكملا مقتضيات البحث العلمي الدقيق ، او هو مجرد رأي يعمل اصحابه على

وربما بدا الامر هنا كما لو كنا نحن ضد النزاهة والحياد والعلمية في البحث العلمي التاريخي (والتراثي) . غير ان الامر ، في حقيقته ، مخالف لذلك تماما . فنحن نرى في التأكيد على تلك المفاهيم مسألة مبدئية من مسائل البحث العلمي عموما . الا ان ذلك ينبغي الا يوضع في تعارض مع الاخذ بمنهج بحث علمي ، بل اكثر من هذا ، فهناك ضرورة علمية داخلية تملي على الباحث ان يوحد توحيدا جدليا عميقا بين تلك المفاهيم العلمية من جهة ومثل ذلك المنهج من جهة اخرى .

واذن لا مناص من التصدي لمخاطر تلك الصحالة المنهجية التاريخية والتراثية الشائعة في اوساط متعددة من بلدان « العالم الثالث » . ومن ضمنها بطبيعة الحال الوطن العربي ، بتأثير عوامل متعددة . ومنها الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية التي تكونت في أوروبا في اطار تحول البورجوازية هناك الى المرحلة القصوى من تطورها ، مرحلة الاستعمار ، تلك الاتجاهات التي عبرت وتعبير عن اشكالية المجتمع الاستعماري المعاصر وانسداد الافق امامه ، كما عملت وتعمل على منحه مشروعية الوجود المطلق عبر رفضها ان يكون الحادث الاجتاعي في سياقه التاريخي حائزا على وجود موضوعي (١)

• تطويع « موضوع البحث » له تطويما تعسفيا مصطنعا . بل اكثر من ذلك ، ان الاخذ بمنهج بحث علمي في عملية التصدي لهذا الاخير ليس امرا ناجزا ، وانما هو عملية تستكمل مقتضياتها ودقتها عبر البحث النطقي نفسه وعلى ضوء نتائجها نفسها . فهو بهذا المعنى انتقال من الخاص الى العام ومن العام الى الخاص بدون توقف نهائي . بل يمكن القول ، ان الحوافز الاولى لطرح وصوغ هذه النظرية التراثية المقترحة انطلقت من دراسة مجموعة من امهات الكتب في الفكر العربي الوسيط والحديث والمعاصر ومن الاهتمام ببعض قضاياها الرئيسية .

١ - في احد ابحائه القديمة الشهيرة ، « هل الوجودية انسانية - ١٩٤٦ » ، كتب جان بول سارتر ، مثلا : « الحياة ليس لها معنى قبلي apriori انها ليست شيئا قبل ان يحيها الانسان » (ص ٣٤ من الطبعة الالمانية - برلين الغربية . ١٩٦٠) . ويقول على الصفحة (١١) : « الانسان هو في البدء مشروع يعيش نفسه ذاتيا ... ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع » .

وفي كتاب « قيمة التاريخ » لجوزف هورس ، وقد اتينا على ذكره فيما سبق ، يوجد نص لاجل الوجوديين ، وهو رينشي ، مأخوذ من مذكرة له غير مطبوعة تتناول كيركيغارد والتاريخ ، يقول فيه : « لا يستطيع ان اضع نفسي في المستوى الذي كانت فيه شخصية تاريخية الا اذا احسنت الانتباه الى ذاتي ، فتراعى لي ذهنيا اين كانت وكيف عاشت .. » (ص ٩٣ - ٩٤ ، نفس المعطيات سابقا) .

فالوجودية ، التي اثرت بعمق على بعض شرائح مثقفي البورجوازية العربية المتوسطة ، ترفض رفضا قطعيا الاعتراف بوجود « التاريخ » الانساني ، وبالتالي لامتداده التراثي ، وذلك عبر انطلاقها من الانسان « الفرد » المتمرد . وجدير بالذكر انها اسهمت على نحو غير مباشر في صياغة موقف بعض اولئك المثقفين من التراث العربي ، ذلك الموقف المسم بالتمرد العدمي عليه باسم المستقبل .

وعبر تأكيدها على رفض « القانون الاجتماعي » بصفته تعبيراً عن واقع الحال الجوهري في المجتمع الانساني .

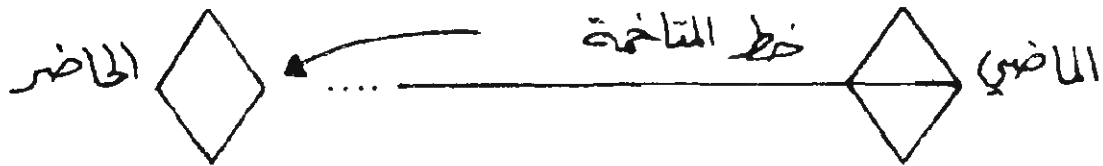
وربما كان واردا ان نشير هنا بايجاز الى انه ، من طرف آخر ، من الخطأ والتسرع الاعتقاد بأن الحديث عن منهج بحث علمي « مسبق » ينطلق من موقف نظري هجين يرى في « النظرية » أبا للواقع أو للتاريخ والتراث وقيما عليهما ، بحيث يجري تطويعهما لمقتضيات ومواصفات « النظرية » تطويعا تعسفيا .

ان التحدث عن ضرورة الأخذ بمثل ذلك المنهج ، لا يعدو كونه تأكيدا على أن يكون لدى الباحث المؤرخ والتراثي رؤية علمية منهجية ، تتيح له الكشف عن المكامن التي يبحث عنها وفيها . وهذا يعني ، ضمنا ، أن تلك الرؤية تتوضح معالمها وتتعمق وتكتسب أبعادا جديدة من خلال النشاط العلمي نفسه الذي يقوم به الباحث . وهذا هو بالأصل ما قدم لنا مبررا عميقا للقيام بوضع النظرية التراثية المقترحة هنا، نظرية الجدلية التاريخية التراثية، التي نرى أنها تمثل منطلق البحث في قضايا التراث العربي (والعالمي) وفي هذا نفسه ، أي من داخله .

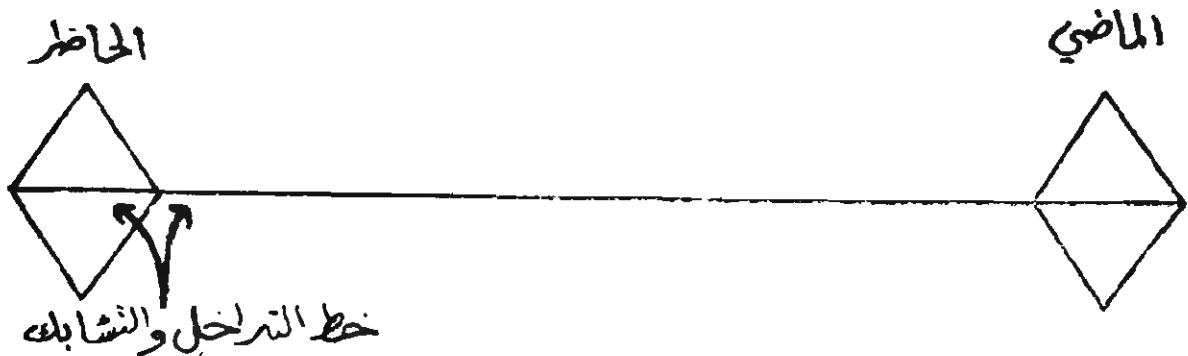
الفصل الثالث

١ - مصطلح التراث بين « التاريخ » و « الحدث الاجتماعي »

ان « التراث » ، بأحد أبعاده ، هو كل حدث أو اثر أو انتاج انساني دخل الماضي واصبح جزءا منه . ولكن هذا التحديد لا يكفي لتغطية الجانب الرئيسي الحاسم من « التراث » ، وان كان القسم الاكبر من المثقفين العرب الحاليين يرى فيه مؤشرا حاسما له . فضمنه (أي التحديد) ننظر الى التراث و (التاريخ) باعتبارهما واقعا موضوعيا واحدا ، أي مادة تاريخية وتراثية واحدة ، ومفهوما نظريا واحدا . حالئذ يغدو غير مقبول ان نميز بينهما تمييزا أساسيا . اذ ، في هذه الحال ، كلاهما يتضمن التأكيد على عنصر الماضي ، ولكن ليس كلاهما يشترط قيام جسور بين لحظة الماضي ولحظة الحاضر . ففي حالة التاريخ لا نستطيع القول بأنه ، بصفه ماضيا ، يكون عنصرا من لحظة الحاضر . ذلك أنه ليس هنالك تداخل ونشأبك بين هذين البعدين الزمنيين ، وانما متاخمة ، ليس الا . ونستطيع ان نعبر عن هذه المسألة من منظور تصويري على النحو الوارد بالشكل التالي (شكل ١) :



ولكننا في الحين الذي ننظر فيه الى واقعي التاريخ والتراث من افق التمايز بينهما ، فأننا سوف نجد ان الاول منهما يبقى محتفظا بخصائصه السابقة ، بينما الثاني يمتد نطاق وجوده حتى « الحاضر » ، متداخلا فيه ، ومكونا منه بعض جوانبه وسماته . ها هنا لا يقتصر الحديث على خط المتاخمة فقط ، وانما يتعداه الى خط يتسم بالتداخل والنشأبك . واذا عدنا مرة اخرى الى المنظور التصويري للمسألة ، وجدنا امامنا الشكل التالي (شكل ٢) :



وعلى ذلك ، فان « التراث » يبرز هنا باعتباره « التاريخ » - الماضي
- مستمرا وممتدا حتى « الحاضر » . اي ببعده الثاني ، بـ«
الحاضر » .

ونستطيع ان نتناول ما ندعوه بـ «التركة» لدى شعب ما ، لنشهد
كم هو قوي اتجاه التعايش السلمي او الصراع بين الماضي والحاضر في
شخص تلك التركة . وان لم يكن هذا التعايش في حالات معينة معروفا
ومدركا بمجموع سماته في « الوعي القومي » لذلك الشعب ، وان لم
يكن كذلك كثيفا في هذه المرحلة . مثلا ، كما كان في مراحل منصرمة . حتى
اننا نجد تلك التركة تكتسب طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الراهن .
ونحن نعلم المدى العميق وغير الظاهر للعيان ، اكثر الاحيان ، لتداخل
التقاليد في حاضر شعب من الشعوب . هذا التداخل الذي يجعلنا في بعض
الحالات نعتقد ان « الحاضر » ليس حاضرا بقدر ما هو « تقليد » لوضع
منحدر من الماضي ، وانه لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات
هذا الاخير . واذا اخذنا الشعب العربي مثلا على ذلك ، وجدنا ان ذلك
الداخل بين « تقاليده » و « حاضره » يشكل أحد المؤشرات الرئيسية
لتكوينه العام ، هذا التكوين الذي نطلق عليه أكثر الاحيان صفة «التقليدي» .
ولا شك ان الشعب العربي لا ينفرد في ذلك . فهو في هذا الوضع جزء من
مجموعة كبيرة من شعوب ما نسميه خطأ بـ (العالم الثالث) . وربما كان ذلك
اكثر وضوحا وخطورة من الناحية الاجتماعية، اذا اخذنا بعين الاعتبار ما يسمى
عادة بـ « التراث الشعبي » و « الفولكلور الشعبي » . فنحن نستخدم
هذين التعبيرين في حياتنا الثقافية العامة الراهنة على نطاق واسع ، مطالبين
بأشكال مختلفة بمنحهما أهمية خاصة في أبحاثنا العلمية وفي واقعنا الثقافي
العام . ان مجموعة كبيرة من الاغاني والامثال والتقاليد الثقافية والاخلاقية
والدينية الخ . . التي تحتل مكانا هاما في بنيتنا الثقافية الشعبية الراهنة،
تنحدر من مراحل قديمة كثيرا او قليلا من تاريخنا العربي . ولكنها في الوقت
الذي تحمل فيه هذا البعد التاريخي ، فانها تشكل كذلك أحد جوانب الثقافة
الشعبية المعاصرة .

ان تلك الاغاني والامثال والتقاليد تعيش بين ظهرانينا بشكل مستمر
احيانا ومفصح عنه احيانا اخرى ، طبعا مع اكتسابها اشكالا وصيغ جديدة ،
وفي حالات اخرى مع تحول كبير او قليل في مضامينها .

ولا شك ان لطرح هذه الجوانب التراثية الشعبية أهمية مبدئية في
سياق التصدي لقضايا الثورة الثقافية في الوطن العربي ، في قاعها
الاجتماعي الموضوعي المتجسد بالثورة الاجتماعية التوحيدية في هذا الوطن .

واذا اخذنا بالحسبان ان تلك الاغاني والامثال والتقاليد ليست
متجانسة ، حيث نجد معظمها - وقد تحدر اليها من مراحل الانحطاط
الاقطاعي طوال قرون عديدة - سلبيا معيقا للتقدم الاجتماعي والاخلاقي
والعلمي عموما في حياتنا الراهنة ، فاننا حالئذ نتفهم لماذا يطلق البعض

« التأكيد حيناً أو الظن حيناً آخر بأن ماضي بعض تلك الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معا ، وأن حركة الذين لا أمجاد لهم في التاريخ أكثر دينامية ، وأسرع عطاء وجداء ، من حركة المبهوظين بأمجادهم .. » (١) . وقد كانت لدى البعض محاولات لاستبدال الأحرف العربية بأحرف لاتينية (٢) ، أو لارجاع اللغة العربية الى أصول يونانية ولاتينية (٣) ، رغبة منهم جميعاً في وضع حد نهائي لـ « الماضي » ولاستمراره الشرعي فـ « الحاضر » ، فهؤلاء يرون في هذين الأخيرين عقبة كأداء على طريق استيعاب المكتسبات الحضارية المعاصرة ، المادية والثقافية ، التي حققتها « الغرب » . ويكفي القول أن هذه الآراء ظهرت ، وتظهر حتى الآن أحيانا وضمن بعض الأوساط العلمية والثقافية في البلدان العربية ، خصوصا مصر ولبنان والجزائر وتونس ، بمظهر الحقيقة ، بيد أنها ، في جوهر الأمر ، سطحية لا تاريخية ولا تراثية (حاضرة) ، تعتمد السهولة في البحث وفي استخلاص النتائج الرئيسية . ولكن في نفس الوقت نجد انفسنا مضطرين الى التحذير من النظر الى هذه الآراء على أنها ليست أكثر من خطأ أو ضلال علمي ذاتي ، غير مكترئين بخلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، هذه الخلفية التي كنا قد اتينا عليها فيما قبل .

لقد أردنا مما سبق أن نكشف عن أحد جوانب الأهمية والخطورة لـ « التراث » ، منطلقين في ذلك من أنه يشكل قاسما مشتركا بين الماضي والحاضر ، أي بين بعده الماضي من طرف وبعده الحاضر من طرف آخر . وسوف تستبين لنا ، الى جانب هذه الأهمية النظرية لوحدة الماضي واللحظة المعاصرة من خلال التراث ، الأهمية والخطورة السياسية لهذه الوحدة ، وخصوصا حين ننظر إليها من موقع مهمات الثورة الثقافية في الوطن العربي المعاصر .

إن التراث الإنساني ، ومن ضمنه العربي ، بصفته ظاهرة تشارك الماضي في أحد أبعادها ، يتمتع عبر وجهيه الأساسيين ، المادي والثقافي ، بوجود موضوعي مستقل عن مبضع الباحث المؤرخ له . بوضوح أكثر نقول ، أن مهمة الباحث في التراث بصفته تلك تتركز في الانطلاق (١) من أن التراث نفسه نشأ على نحو موضوعي ، (٢) من أن الباحث عليه أن يتصدى له متسلحا برؤية علمية تراثية معمقة لفهوم « الموضوعية » . وإذا حرقنا النظر عنه بصفته جزءا مكونا بشكل أو بآخر للحظة المعاصرة ، فائنا نجد ، أي التراث ، يشكل « المادة التاريخية » الموضوعية أمام الباحث ، ينقب فيها باتجاه الأحاطة بقانونيتها الداخلية الأساسية المحركة لها . ها هنا وعلى ذلك الطريق ، يجد الباحث التراثي والمؤرخ نفسيهما مدعويين إلى أن يرفضاً ويدينا ، على نحو قطعي ، الاتجاهات الفلسفية من

١ - فؤاد الشايب في : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٨ .

٢ - مثل سلامة موسى في مراحل الأولى ، وسعيد عقل ، كما مر معنا سابقا .

٣ - مثل التونسي العتري ، الذي اتينا على ذكره في مكان سابق من هذا الكتاب .

طراز الارادية والفوضوية والوجودية والذرائعية ، من حيث هي نزعات تلحق التاريخ والتراث، الانسانيين بالارادة او الانا الذاتية المتفردة .
والحقيقة ، ان الناس حيث يعملون على انسنة محيطهم الطبيعي والاجتماعي ، يجدون انفسهم امام موروث من العلاقات الاجتماعية الانتاجية والمنجزات التقنية والافكار السياسية والاخلاقية والعلمية الخ ... وعلى ذلك ، فهم يجدون انفسهم مرغمين على الانطلاق من واقع هذا الموروث ، محتفظين في هذا السياق ببعض عناصره او مبدلين فيه عموما . المهم هو انهم لا يستطيعون الانطلاق من الصفر ، وانما عليهم الاقرار العملي والنظري بوجود محيط طبيعي اجتماعي اسهمت في تكوينه اجيال سابقة سالفه .

اما الخلفية العميقة لذلك الموروث فتكن في واقعين . الاول منهما يتجسد في ان التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحسر ، مع دخول المجتمع الجديد ، انحسارا كليا . فبعض عناصره تستمر في وجودها في اطار الوضع المستجد ، ولكن بطبيعة الحال عبر اكتسابها خصائص ووظائف جديدة يقتضيها هذا الوضع . وبهذا المعنى ، فان تركيبا اقتصاديا اجتماعيا جديدا يحتوي بعض عناصر مثيله السابق ، وبالتالي فان الجديد هنا ليس مطلقا ، وانما هو نسبي ، بالرغم من ان هذه النسبية تجد ادنى درجاتها في المجتمع الاشتراكي الذي يرث بعض عناصر المجتمع السابق عليه .

يبقى الواقع (الوجه) الثاني من خلفية ذلك الموروث . هذا الواقع يعلن عن وجوده مجسدا بـ « الاستقلالية النسبية » للبناء الفوقي من المجتمع ، أي الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية ، وخصوصا الاول منها . فالوعي الاجتماعي الذي يحمله مجتمعنا لم يعد حصيلة هذا المجتمع وحده ، أي حصيلة نشاطنا الفكري فحسب ، وانما يمثل كذلك نقطة احتراق تلتقي فيها بعض اشكال الوعي الاجتماعي لواحد او لاكثر من المجتمعات السابقة (وسوف نعود الى مسألة الاستقلالية النسبية للوعي الاجتماعي في موضع لاحق) . (١)

١ - في « اسهام في نقد الاقتصاد السياسي » ارسى كارل ماركس اركان المفهوم المادي للتاريخ ، وفتح بالتالي وبصورة ضمنية آفاق خصبه للغاية امام قضية التراث والتاريخ البشريين . ونخص بالذكر هنا الفقرة التالية (ص ٢٣٧ - ٢٣٨ من المجلد (١) من الاعمال المختارة لماركس وانجلز برلين ١٩٥٩) : « يقيم الناس في اطار الانتاج المجتمعي لحياتهم علاقات محددة ضرورية ومستقلة عن اراداتهم ، علاقات انتاج مطابقة لدرجة تطور محددة من قواهم المنتجة المادية ، ومجموع علاقات الانتاج هذه تكون التركيب الاقتصادي للمجتمع ، أي الاساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي ، وتطابقه اشكال محددة من الوعي المجتمعي .. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، وانما على العكس من ذلك ، وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم » . ولكن هذا التوضيح من المسألة الانتاجية المجتمعية ومن امتداداتها الفكرية الجدلية ، يكتسب مزيدا من التفصيل والتحديد على صعيد « الموروث المادي المجتمعي والفكري » في الرسالة التي يبعثها ←

المهم في ذلك اذن ان التراث يشكل ، في أساسه ، واقعا موضوعيا
منبثقا من واقع الحال الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والفكري الخ ... ،
ومكونا على نحو معقد مركب قاسما مشتركا بين الماضي والحاضر (انظر
حول ذلك مرة أخرى الشكل ٢) .



واذا عدنا الى « المادة التاريخية » ، وجدنا انفسنا امام ضرورة
اخضاعها لنقد خارجي (يتعلق بجوانبها الشكلية التي تجد صيغتها في اطار
طرح اسئلة حول صحة الوثيقة التاريخية وصحة نسبتها الى كاتبها أو
كتابها) ، ولنقد داخلي (يتعلق بدلالاتها التاريخية وبوضعها في السياق
التاريخي ، وبالتالي بتفسيرها على نحو يكشف مغزاها التاريخي الاساسي) .
وحين ننجز تلك الخطوة النقدية ، نكون قد أزلنا عن تلك « المادة التاريخية »
عناصر التزييف والتشويه والحشو والتكميل ، تلك التي عمل على بثها
وتثبيتها سياسيون أو مؤرخون أو مقومون تراثيون تأثرا بمواقف سياسية
أو ايديولوجية الخ .. متحيزة بصورة نفعية مباشرة أو غير مباشرة .

ان « الجدلية التاريخية التراثية » ترى ضرورة التمييز في هذه النقطة
بين موقف اولئك الذين انشأوا « المادة التاريخية » المكتوبة (من فلاسفة
وعلماء واقتصاديين وسياسيين الخ ..) من طرف ، وموقف المؤرخ والباحث
التراثي منها وكذلك الموقف المتخذ تجاه هذا الاخير ، من طرف آخر .

ان تلك « المادة المكتوبة » من وثائق وكتب ونشرات ، أنجزت وأبدعت
عبر المواقف الايديولوجية الطبقية والفئوية والجمعية (القومية) والانسانية
العامية لكتابها . والامر هنا ، بالنسبة الى المؤرخ ، سياتي ان كانت هذه
المواقف واضحة واعية في اذهان اصحابها ، أو لم تكن كذلك .

- ماركس الى P.W. Annenkov في ٢٨ كانون الاول من عام ١٨٤٦ (موجودة في :

ماركس انجلز - الأعمال ، مجلد ٤ ص ٤٥٨ برلين) . في هذه الرسالة يعلن ماركس :

« بفضل الحقيقة البسيطة وهي ان كل جيل جديد يجد نفسه امام القوى المنتجة التي
حصلها الجيل القديم ، والتي تقدمه كمادة خام من اجل انتاجه الجديد ، بفضل هذه
الحقيقة تنشأ علاقة في تاريخ الناس ، ينشأ تاريخ الانسانية .. » .

ها هنا ، في هذا النص الاخير يبرز امر على غاية الاهمية بالنسبة الى النظرية التراثية
المقترحة التي ترى نفسها احد اشكال النمو في الفكر المادي الجدلي التاريخي ، ذلك الامر
هو ان ما اطلق عليه ماركس علاقة Zusammenhang ، هو ما نرى فيه الامتداد
التراثي للماضي (التاريخ) ، ذلك الامتداد الذي يشكل بدوره مع هذا الماضي (التاريخ)
سياقين مختلفين جدليين للحدث الاجتماعي . والذي يستدعي الانتباه كذلك ، هو ان تلك
العلاقة التراثية ذات بعدين ، مادي انتاجي يعوز على فاعلية الجسم ، وآخر وعي
(متصل بالوعي المجتمعي) .

وهكذا ، نكون قد حددنا موقع الانطلاق من الفكر المادي الجدلي التاريخي باتجاه تخصصي
تراثي له .

من هنا وعلى أساس هذا الفهم للمسألة ، نجد أن أولئك الفلاسفة والمؤرخين والادباء والعلماء لم يكونوا محايدين في نطاق انتاجهم لتلك المادة المكتوبة . اذ أنهم ، بصفتهم موجودين ضمن علاقات اجتماعية طبقية وفئوية وجمعية (قومية) وانسانية (عالمية) ، يخضعون في **الخط العام** للاطر الحضارية لهذه العلاقات ذات المواصفات المحددة .

انهم . أولا ، ممثلون فكريون لطبقاتهم الاجتماعية ، وهم ، ثانيا ، ممثلون لفنتهم التي ينتمون اليها (مثقفون ، شباب ، شيوخ الخ . .) ، وهم ، ثالثا ، ممثلون لمجتمعهم كله ، اي للامة التي ينتمون اليها ، ولكنهم كذلك جسدوا بهذا الشكل او بذاك آفاق عصرهم عموما . وهكذا فهم ، بمواقفهم تلك ، يشكلون جماع تفاعل جدلي اجتماعي معقد وشامل . فارسطو او ابن رشد او هيجل او محمد عبده ليس ابنا لطبقته الاجتماعية فحسب ، وانما هو **كذلك** ، او بالعلاقة العضوية الوثيقة مع ذلك ، البوتقة التي تفاعلت فيها مجموعة ضخمة ومتشعبة من العوامل المجتمعية الاساسية والثانوية . ولكن — وهذا أمر هام — يبقى ضروريا أن نشير الى أن فعالية تلك العوامل تجلت **عبر** العلاقات الطبقية التي أحاطت بتلك الشخصيات .

واذا كانت المسألة على ذلك النحو ، فان واجب المؤرخ لم يعد ذا غايات تاريخية عامة فحسب ، وانما تكتسب هذه « التاريخية » اطارا اكثر ضيقا وعيانية ، اطارا ذا أبعاد طبقية وقومية وانسانية عالمية متميزة . وهكذا فان « المادة التاريخية » تتكون في مثل ذلك الاطار ويخضع لها ، بوعي او بغير وعي ، خالقوها . ومن السذاجة بمكان أن ينطلق المؤرخ في عملية البحث التاريخي من الاعتقاد بوجود فكر منفلت من الواقع العياني انفلاتا كليا . ذلك لاننا نجد انفسنا آتئذ في المصب الذي يؤدي الى نفي الوجود الفعلي لمبدعي تلك « المادة التاريخية » الفكرية او المشاركين فـي ابداعها ، هذا الوجود المتجسد ، كما رأينا ، ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وانسانية عامة برزت كثيرا او قليلا من خلال المباحثات والصراعات والحروب الاقتصادية والايديولوجية والسياسية والقومية بين طبقات وفئات البلد الواحد ، وبين هذه من طرف ومثيلاتها في بلد آخر من طرف ثان .

اما المسألة الاخرى ، التي تلقي ضوءا كشافا على المنحى الداخلي للمادة التاريخية وبالتالي على قضية الاستقلالية النسبية للتراث الفكري ، فهي موقف المؤرخ المتحيز تجاه المادة التاريخية المكتوبة . وهذه المسألة تشترط ، للاحاطة بأبعادها الدقيقة ، أخذها بعين الاعتبار بالعلاقة مع المسألة السابقة ، أي المادة التاريخية المكتوبة ، كما يتوجب تمييزها منها بوضوح وجلاء .

ان المادة التاريخية المكتوبة التي انجزت عبر مواقف طبقية وفئوية وقومية وانسانية متحيزة على نحو واع او غير واع ، تشكل في يد الباحث **المؤرخ مادة موضوعية** يستطيع التدخل والتصرف في معطياتها ، على

سبيل الاختيار لهذه المعطيات وعلى سبيل تنسيقها وتفسيرها ووضعها في إطارها الصحيح من الحركة الداخلية للتاريخ . ولكنه — وهذا شيء له أهمية مبدئية في البحث التاريخي — لا يستطيع إلا أن يعترف بوجودها الموضوعي دون اكمال أو حشو أو انقاص ، ودون تزييف أو تشويه ، هذا يتم طبعاً بعد القيام بتوثيقها ، أي بتحقيقها تحقيقاً وثائقياً وشاملاً ، بالاستناد إلى فهم مبدئي النقد الخارجي والنقد الداخلي ، وعلى أساس من الفهم الجدلي التاريخي التراثي للعلاقة بين المادة التاريخية والإطار الاجتماعي الحضاري الذي انبثقت فيه (١) .

والحقيقة ، أننا نواجه لدى بعض الكتاب آراء حول « الموضوعية » و « الاختيار » ضمن المادة التاريخية ، فيها كثير من التعمية والخلط بالمفاهيم والتعسف في استخدامها . فمما لا شك فيه أن « الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ » لا تعني تزوير التاريخ والخروج بمؤلفيه عن الموضوعية العلمية أو الحد الأدنى منها » (٢) ولكن أن يؤخذ بهذا القول « لأن الموضوعية نسبية بين أيدي مؤلفي تاريخ أقوامهم » ، ولأن « الدعوة » كما نتمثلها هي في المقام الأول دعوة إلى اختيار الحدث الملائم لخصائص البنية التاريخية » (٣) ، فإن ذلك أمر لا يمكن الإقرار به . ويتابع الكاتب قائلاً : « ولعل حسن الاختيار أساس الموضوعية والنسبة العلمية وتفهم روح القوم الذين يؤرخ لهم . وكثيراً ما كان الاختيار السيء لدى مؤرخينا وروائنا القدامى والمحدثين ، مقصوداً به خدمة غرض قبلي أو مذهبي أو لاقومي ، تضليلاً للحق والعلم — برغم صحة الحدث من حيث حدوثه — » . (٤)

من هذا القول تنبثق بعض الموضوعات :

١ — الموضوعية التاريخية نسبية يشترك في تملكها ، انطلاقاً من كونها نسبية ، مجموعة من المؤلفين مختلفة مواقعهم الاجتماعية والايديولوجية .

١ — التمييز بين توثيق « المادة التاريخية » واكتشاف سياقها ومفزاها التاريخيين أمر على غاية التعقيد والصعوبة . ذلك لأن الخطوتين يمكن أن تكونا متلاحمتين ، خصوصاً حينما نجد أنفسنا أمام ثغرة في البنية الوثائقية لـ « المادة التاريخية » . هذا الوضع يخلق حساسية لدى بعض المؤرخين الذين يصلون إلى القول بأن « الحقائق سواء وجدت في الوثائق أو لم تتوفر فيها فإنها لا بد أن تخضع لصنع المؤرخ الذي يستنبطها وبالتالي فإن عملية كتابة التاريخ هي عملية خلق من جديد » (إدوارد كار : ما هو التاريخ — المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت) .

أن « الحقائق » التي يصنعها المؤرخ حين يستنبطها من الوثائق ، هي في الحقيقة السياق التاريخي لتلك الوثائق . وعلى ذلك ، فإن الوصول إليها مشروط باكتشاف هذه الأخيرة وبالإقرار بوجودها الموضوعي .

٢ — فؤاد الشايب : كيد نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦ .

٣ — نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٤ — نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٢ - البحث في التاريخ يتحول الى جهد علمي ، حينما يختار المرء الاحداث التاريخية الملائمة لخصائص البنية التاريخية ،

٣ - ان هنالك اختيارا « سيئا » واختيارا « جيدا » من قبل المؤرخين ، وحينما يلجأ هؤلاء للاختيار السيء ، فانهم يكونون بذلك قد قصدوا خدمة فرض قبلي أو مذهبي أو لا قومي .

والحقيقة ، ان عودة اولية للتاريخ العربي ، مسلحة بمنهج بحث علمي دقيق ندعي أننا نضعه هنا ، تبرز التالي :

(١) ان ليس هنالك « موضوعية » مشتركة بين مؤلفين مؤرخين ذوي مواقع اجتماعية وايدولوجية مختلفة ، بل هنالك موضوعية علمية يتمثلها ، في مرحلة تاريخية معينة ، مجموعة من المؤلفين المؤرخين من مواقع اجتماعية وايدولوجية متماثلة بالحدود العامة . فليس كل الذين ألفوا وكتبوا في التاريخ العربي قد فعلوا ذلك بروح موضوعية علمية ، وان كانوا جميعا عربا أو مسلمين ،

(٢) وعلى هذا الاساس لم يعد « اختيار » الحدث التاريخي هو الذي يحدد رؤية المؤرخ للتاريخ ، وانما مواقفه ووجهات نظره الاجتماعية والايدولوجية ومنهجيته العلمية هي التي تحدد له تلك الرؤية والاطار العام الذي تتبلور فيه آفاق ذلك الاختيار . ونحن ان لم ندرك هذا الامر ، فسوف نجد انفسنا عاجزين عن فهم مجموعة من « الاحداث » التاريخية ، مثل نظرية الفيض الافلوطينية التي وجدت على يد الفيلسوف الفارابي تحولا عميقا في بنيتها الذاتية وفي وظيفتها الايدولوجية والاجتماعية ،

(٣) من ذلك يستبين لنا ان ليس هنالك في البحث التاريخي اختيار سيء وآخر جيد ، وانما هنالك « مادة تاريخية » تفهم فقط عبر منهجية علمية واحدة وبأقصى درجة من الموضوعية الصارمة . أما الحديث عن « اختيار » سيء وآخر جيد ، فانه يصبح مشروعا فقط حينما ننقل من ذلك البحث التاريخي الى البحث التراثي . ذلك لان هذا الاخير يقوم بالاصل على **الاختيار** التراثي المنطلق من الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والقومية والايدولوجية الخ ... لذلك الذي يمارسه ، وطبعاً بعد ان تكون « المادة التاريخية » ، التي هي ، في سياقها التراثي موضوع الاختيار ، قد وثقت واخضعت لنقد داخلي وخارجي عميق طبقا لقواعد الجدلية التاريخية التراثية .

ان اعتراف المؤرخ بوجود « المادة التاريخية » المحققة والمستعمدة بمصدرها الاصلي ، شيء ، وعملية تشريحها وتحليلها من قبله ، شيء آخر . ها هنا يبرز هذا الاخير كباحث له موقفه المتحيز اجتماعيا وايدولوجيا ، فهو كذلك حيث يقوم باكتشاف السياق التاريخي لعناصر تلك المادة التاريخية ، وبالتالي حيث يبرز بعض تلك العناصر ويسحب عناصر اخرى منها الى الخلف . هذا التحيز هو في حقيقته اكتشاف للحقيقة التاريخية عبر ركam هائل من الوقائع والمعطيات .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا ، كما يقول محمد عبد الرحمن برج « نؤكد رأي القائلين بذاتية التاريخ بمعنى ان ندرس التاريخ لذاته » . (١)
وحتى لا نقع في أوهام واخطاء معرفية عامة وتاريخية خاصة ، علينا أن نميز في البحث التاريخي بين مفهومين للتحزب . المفهوم الاول يقوم على أساس من النزعة الذاتية المصلحة سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية الخ . . ومن العلمية السطحية . ان الباحث الذي يأخذ بهذا المفهوم ، سواء بوعي أو بدونه ، ينطلق — هذا اذا تحدثنا هنا عن منطلق — من موقف نفعي (براغماتي) مباشر غير متماسك وغير واضح الرؤية الذاتية تجاه الواقع الاجتماعي الطبقي والفئوي والقومي والانساني وتجاه الوضع الايديولوجي العام . في هذه الحال يكون الباحث معرضا للتحزب لصالح شخصية أو فئة اجتماعية أو اتجاه فكري ما ، ولكن دون أن يكون ذلك مرتبطا بعملية تحليل وتركيب يخضع من خلالها وعلى أساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكري لدراسة معمقة .

ان هذا النوع من التحزب في البحث التاريخي لا علاقة له بالموقف العلمي الدقيق المطالب باتخاذ المؤرخ . ومحاولة دراسة وتقصي الحياة الفكرية العربية على أساسه ، يحول هذه الحياة الى مجموعة من الظواهر السائبة غير المترابطة وغير المتفاعلة داخليا .

والحقيقة ، ان مثل هذا « التحزب » يسيء الى قضية التحزب التاريخي التي تطرحها الجدلية التاريخية التراثية ، تلك التي ترى جذور التحزب انطلاقا من معيار التقدم التراثي والتاريخي والدفاع عنه ، او المحافظة والرجعية التراثية والتاريخية والدفاع عنها . وحين يرفض بعض الباحثين المؤرخين « التحزب » من ذلك المنظور المنهجي النظري ، فهم يمثلون إحدى حالتين : اما ان يكونوا عاجزين عن ادراك المعنى الدقيق للتحزب **التراثي والتاريخي** ، فيخلطون بينه وبين التحزب التعسفي غير المنضبط بضوابط طبقية وفئوية وقومية وانسانية وبتوجهات ايديولوجية محددة ، وفي هذه الحال يبقى خطأ هؤلاء خطأ معرفيا . واما ان يكونوا ممثلين لقوى اجتماعية دخلت مرحلة الانحسار الاجتماعي وتحولت ، بذلك ، الى قوى مضادة لحركة التقدم ، فيلجأون الى انكار فكرة التحزب التراثي والتاريخي اصلا ، في وقت يمارسون هم فيه اشد اشكال التحزب لتلك القوى المنحصرة . حالئذ يصبح الكشف ، عن الموقف المعرفي الخاطيء والموقف الاجتماعي والايديولوجي الرجعي في المنظومة الفكرية لأولئك ، من مستلزمات تأكيد وتدعيم ذلك التحزب التراثي والتاريخي .

وفي الحين الذي نرى فيه في هذا الاخير ، ضمن ما نراه ، موقفا طبقيا معيناً ، فاننا نشير الى ان التحزب **الطبقي** في القضايا الفكرية ، كما في الحياة الاجتماعية ، يظهر للعيان ، حينما تكون الطبقة الاجتماعية المعينة لم تكتسب

١ — محمد عبد الرحمن برج : الجديد في موضوع التاريخ ، مجلة الفكر المعاصر المصرية ،

اغسطس ١٩٦٩ ص ٧٨ .

بعد وعي ذاتها من حيث هي طبقة موجودة لذاتها ، كما لو كان موقفا مزاجيا تصفيا وغير منضبط بضوابط اجتماعية في ذاتها وايدولوجية محددة .

ان التحول في وعي الطبقة من وضع الكمون (الامكان) الى مرحلة الظهور (التحقق) يتم عبر تحولها في موقعها الاجتماعي الانتاجي والحضاري العام . هذا يعني ان الوعي الطبقي ، او ما نسميه بالايديولوجيا ، هو حصلة مكتفة لتكون وتبلور تاريخي وتراثي ضمن الطبقة المعنية في علائقتها الذاتية ، وعلائقتها الاخرى الخارجية القائمة بينها من طرف وبين الطبقات والفئات الاجتماعية الاخرى الموجودة في مجتمع واحد ، وبينها وبين تلك الموجودة في مجتمعات اخرى متاخمة او بعيدة .

ومن الجدير بالذكر ان احد مكاسب العلوم الاجتماعية بدءا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر التأكيد على ان تحديد معالم واببعاد مصطلح « الوعي الذاتي الايديولوجي » لم يكن ممكنا على الصعيدين النظري والعملي في المجتمع الانساني ، قبل تكون المجتمعات الرأسمالية الحديثة .

وقد اتيح لهذا الوضع الجديد ان يتبلور ويكتسب ابعاده ومعالمه الواضحة العميقة ، حينما تحولت الطبقة العاملة الاوروبية من طبقة في ذاتها الى طبقة لذاتها . فالايديولوجيا او الوعي الطبقي لم يعد ، مع نشوء تلك المجتمعات ، موقفا فكريا معائشا فحسب ، بل اكتسب طابع القضية الفكرية المستقلة والتميزة نسبيا من القضايا الاخرى .

ومما يستحق الاهتمام المبدئي العميق هذا ذلك الوضع النموذجي الخاص بفقدان الوعي الذاتي الطبقي (الايديولوجيا الطبقية) بشكله النظري المستقل والتميز نسبيا من حياة الطبقات الاجتماعية التي كونت المجتمع العربي الوسيط (من القرن السابع حتى القرن الثامن عشر) والحديث (الممتد من هذه المرحلة) والمعاصر ، الى حد كبير . وقد أسهم هذا الوضع في تعقيد وتعمية وتشويش مسألة التحزب في اطار البحث التاريخي والتراثي في المجتمع العربي . ولذلك نجد اكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الايديولوجية خلال تلك العصور الطويلة متحيزة لصالح ملك او نبي او امير او فقيه او متصوف او فرقة دينية الخ اما الفرز الايديولوجي الطبقي المفصّل عنه بما ينتج عنه وما يرافقه من تميز فثوي وقومي وانساني ، فلا نشهد له بشكل عام وجودا في مواقفهم ، هذا بغض النظر طبعا عن حالات معينة يظهر فيها ذلك مشوبا بآراء اسطورية احيانا وباجتهادات شخصية احيانا اخرى . والامر ذاك نلاحظه لدى مفكرى مختلف طبقات المجتمع المومي اليه ، بما في ذلك الطبقة الرأسمالية التجارية المبكرة في المرحلة الوسيطة ، والطبقة البورجوازية الهجينة في المرحلة الحديثة والمعاصرة .

★ ★ ★

كل هذه الامور تشير الى ان المؤرخ المعاصر لا يمكنه ان يطالب المؤرخين العرب السابقين بالوضوح والتميز في الترامهم الاجتماعي الطبقي والمجتمعي (القومي) والانساني ، وبالتالي العلمي والايديولوجي . الا ان فقدان الوضوح

والتميز في ذلك الوضع لا يقود الى انكار وجود التزامهم نفسه . فلقد كتب الطبري والبلاذري والشهرستاني وابن خلدون وحتى الجبرتي كتبهم في تاريخ الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية دون ان يطرحوا على انفسهم اسئلة حول التزامهم ، ودون ان يتعرضوا للمفهوم **النظري** لوجود الاجتماعي الطبقي والقومي والانساني . ولكن هذا كله لا يجردهم من كونهم مفكرين صاغوا انتاجهم الفكري العام انطلاقا من التزامهم الطبقي الاجتماعي والقومي والانساني والايديولوجي العفوي او غير المفصح عنه لقضايا معينة من عصرهم .

لاول مرة في تاريخ الفكر الانساني نجد رواد الفلسفة المادية الجدلية يعلنون ، بوضوح نظري عميق ودون لبس ، تحيزهم وتحزبهم لقوى اجتماعية سياسية وايدولوجيا محددة . ان هذا لم يتم على نحو تعسفي ، وانما على اساس من معطيات اجتماعية تاريخية واخرى ايدولوجية تكونت ضمن ظروف نشوء وتبلور المجتمع الرأسمالي الحديث وظروف النضال الاجتماعي والايديولوجي ضده . هذا يشير ضمنا الى ان فقدان الوعي الايدولوجي الطبقي لدى المفكرين السابقين لم يكن ناتجا عن « ضعف » ذاتي في اذهانهم ، بقدر ما كان نتيجة لواقع الحال الاجتماعي الحضاري العام الذي أحاط بهم .

على هذا النحو وضمن هذا السياق نستطيع ان نستوعب الخلفية والمغزى الحقيقيين لاحراق وطمر وتكميل وحشو وتشويه مجموعة ضخمة من مؤلفات المعتزلة والدهريين (الملاحدة) ، وكذلك الاشاعرة . فهذه المسألة ومضاعفاتها لا يمكن فهمها بدقة ، اذا لم تؤخذ قضية الايدولوجيا (الوعي الطبقي) بعين الاعتبار المبدئي .

ان صراع الطبقات المشوب في كثير من الحالات بصراع بين الامم والخفي احيانا والبين احيانا اخرى ، يظهر في اطار الحياة الفكرية بصورة صراع بين المذاهب الفلسفية والاخلاقية والدينية . والحقيقة ان وضع هذه المسألة نصب العين ، امر ضروري وجوهري من أجل فهم الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراشي منذ القرن الخامس .

ولكن من الضروري الانتباه الى ان نشوب تلك الصراعات الفكرية ١ - لا يتم ميكانيكيا ، وانه ٢ - لا يعكس ابعاد الصراع الطبقي بمعناه الضيق فحسب ، وانما يتمثل ، كذلك ، التحرك المجتمعي (القومي) الشامل ، الذي تساهم فيه فئات اجتماعية اخرى لا يمكن ادراجها في اطار الطبقات الرئيسية في المجتمع العربي ، كما تساهم فيه تأثيرات اجنبية خفية او مفصح عنها .

في معرض الاشارة لهذه المسائل ، يمكن ان تقدم مجموعة من الاعتراضات المتعلقة بقضية المنطلق المنهجي والنظري للبحث التاريخي والتراشي . سوف

نواجه ، بناء على ذلك ، امثال التساؤلات التالية : لم لا نتخذ من التحليل الديني او العنصري او اللغوي او الاخلاقي او الفكري او النفسي او الجغرافي منطلقا لنا في بحثنا للتاريخ والتراث العربي ، ومن ثم لم لا نفهم تحزبنا على انه تحزب لواحد من التحليلات تلك ، وذلك بدلا من ان ننطلق من موقف طبقي اجتماعي . وبالتالي بدلا من ان نتخذ هذا الموقف معيارا علميا واجتماعيا لتحزبنا ؟ ان هذه التساؤلات — الاعتراضات نواجهها في الوطن العربي على قدم وساق . والتصدي لها يشكل مهمة علمية مبدئية . ولقد قمنا بهذه الاخيرة ضمنا ، في الفقرة المتصلة بتحديد العلاقة « بين الفكر والواقع » .

٢ - بين الجدلية التاريخية والمادية الجدلية التاريخية

لقد أصبح من الممكن ، بعدما اتينا عليه من أمور ، التعرف الى المعلم الرئيسي في النظرية التراثية المقترحة ، وهو كونها «جدلية تراثية» . والحقيقة هذه مسألة علينا ان نوضحها بدون لبس ، لانها يمكن ان تثير التباسا خطيرا في فهمها .

لقد قلنا ان الحادث الاجتماعي يتحول الى « مادة تاريخية » ، حينما يدخل في حيز الماضي . واذاك يكتسب هذا الماضي بعدا وسياقا تاريخيين وبعدا وسياقا تراثيين . وبذلك وصلنا الى القول بأن التاريخ يساوي ، هنا ، الماضي ، وبأن التراث يساوي ، هنا ، الماضي (اي التاريخ) في حال استمراره وامتداده حتى اللحظة المعاصرة (الحاضر) . وكنا ابنا ذلك عبر منظـور مسطح تبسيطي . والان يبرز السؤال المشروع التالي : اذا كنا قد وصلنا ، سابقا ، الى ان مفهوم «التراث» اكثر اتساعا وشمولا من مفهوم «التاريخ» ، فهل يؤدي ذلك الى القول بأن « النظرية التراثية » المقترحة اكثر اتساعا وشمولا من نظرية « المادية الجدلية التاريخية » ، او انها تمثل « البديل الجديد » عن هذه الاخيرة ؟

في حقيقة الامر ، ان تلك النظرية التراثية ليست هذا وليست ذاك . انه ليس بمقدورها ان تكون اكثر اتساعا وشمولا من «المادية الجدلية التاريخية» ، وهي بالتالي بعيدة كل البعد عن ان تدعي بأنها بديلة عنها . بمزيد من الدقة والافصاح نقول ، ان نظرية التراث المقترحة هي **تجسيد واغناء وتطوير** لـ « المادية التاريخية » في نطاق قضية « التراث »

النقطة الاساسية هنا هي اننا ، في النظرية التراثية المقترحة ، نفهم التاريخ بمعناه الضيق على انه المرحلة المنصرمة ، الماضية من حياة البشر . اما المادية الجدلية التاريخية فانها تفهمه من حيث هو مجمل المراحل من حياة البشرية ، الماضية والراهنة والمستقبلية ، اي مجمل حياة هذه الاخيرة (١) . والحقيقة ، ان كلتا الزاويتين لفهم « التاريخ » ممكتان ضمن سياقين مختلفين .

واذا بقينا في سياق الفهم الاول للتاريخ ، وجدنا ان مفهوم « التراث » اكثر اتساعا وشمولا لانه يوحد بين الماضي والحاضر عبر خط التداخل

١ - بليخانوف يتحدث بوضوح عن تاريخ الانسانية بصفته الحركة الكلية (للانسانوية) Gesamtbewegung (انظر : الفن والادب ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢) .
انظر ايضا : رسالة ماركس الى اثنكوف المشار اليها في الفقرة الاخيرة .

والتشابك الذي كنا اشرنا اليه في موضع سابق . ولكنه يظل اضيق من التاريخ في سياقه الثاني . وقد اشرنا فيما سبق (فقرة : مصطلح التراث) الى ان ما ندعوه هنا بـ « التراث » يتجسد بما اطلق عليه ماركس « العلاقة » الكامنة في « ان كل جيل جديد يجد نفسه امام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القديم ، والتي تخدمه كمادة خام من اجل انتاجه الجديد » . اما السبب الكامن وراء هذا الامر فهو ان ذلك الاخير (التاريخ) يتضمن المستقبل على نحو كلي ، بمجموع عناصره السلبية والايجابية ، والنسبية المطلقة .

اما مفهوم « التراث » فانه ينطوي ، ولا شك ، على المستقبل ، ولكن ذلك يتم في اطار آخر . فنحن حينما نتحدث عن المستقبل في نطاق الجدلية التاريخية التراثية ، نكون قد عنيانا ، ضمنا ، المستقبل **التحول** لاحقا وفي حينه الى « مرحلة قومية معاصرة » . هذا اولا ، من طرف آخر ، حين يدور الحديث عن العلاقة بين التراث والمستقبل ، فانه يتعلق بالاصل بنوعية وكمية العناصر الايجابية (النسبية والمطلقة) الموجودة في الماضي وفي حاضرننا والتي نعمل على الاحتفاظ بها ورعايتها ، بحيث يتاح لها ان تدخل جزءا مكونا من بنىسة المستقبل الذي نطرح معالنه العامة في اذهاننا .

من هنا نجد ان مفهوم « التراث » يتمتع بسمات خاصة متميزة لا يمكننا الا ان نأخذها بعين الاعتبار لدى تصدينا للعلاقة بينه وبين مفهوم « التاريخ » .

ولقد بنينا مفهوم « التاريخ » الذي نأخذ به هنا ، على مفهوم « الحادث التاريخي او المادة التاريخية » ، الذي يقوم بدوره على مفهوم « الحادث الاجتماعي » . فحينما قلنا ان التراث هو التاريخ مستمرا وممتدا حتى المرحلة المعاصرة ، فانما عنيانا بذلك ان ذلك التراث هو ايضا ، الحادث التاريخي في حال استمراره وامتداده حتى تلك المرحلة .

وهنا تجب الاشارة الى ان المقصود بذلك « الاستمرار والامتداد » للحادث التاريخي ليس هو ما يتحقق منهما على نحو عفوي فحسب ، وانما كذلك ما تتمثله وما نخترنه نحن على سبيل الاختيار التراثي الواعي ، اي ان التراث ليس هو ما يستمر ويمتد من الحادث التاريخي حتى المرحلة المعاصرة فحسب ، وانما ايضا ذلك الذي يبقى في حيز ذلك الحادث ، ولكن عبر اخضاعه لـ « الاختيار التراثي » من منظور « المرحلة القومية المعاصرة » .

ومن هنا كان تمييزنا بين « التراثية الجدلية » و « السلفية الماضوية » في النظرية التراثية المقترحة . فالتراثية الجدلية نتخذها ، في هذا السياق ، تعبيرا عن عملية التجاوز الجدلية لعطالة الحادث التاريخي واداة للاختيار التراثي المبدع . اما السلفية — الماضوية فهي الاصرار على رفض عملية التجاوز الجدلية تلك وعلى الابقاء على الحادث التاريخي في صيغته الاصلية وجعله مقياسا له نفسه ولما يأتي من حوادث تاريخية لاحقة . واذا كان الامر كذلك ، فقد كان موقفنا صحيحا حين وسمننا النزعات الخمس التي اتينا عليها في القسم الاول من هذه « المقدمة » بميسم « **اللاتراثية** » ، بالاضافة الى انها « لا تاريخية » تسلب الحدث التاريخي سياقه التاريخي . وبالمقابل

فان موقفنا صحيح حين نسم النظرية التراثية المقترحة بميسم « الجدلية التاريخية التراثية » . وعلى هذا الاساس كنا قد اشرنا الى اننا سنبحث في الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، سياقي التوضع النهائي (اللااستمراري او اللامتصل) والتجاوز اللانهائي (الاستمراري او المتصل) . ولا شك ان القيام بهذه المهمة صعب اشد الصعوبة ، على الأقل بسبب ان التمييز بين الصيغتين (السياقين) ، التاريخية والتراثية ، يكاد يكون ، في بعض مراحل ذلك الفكر ، غير ممكن ، نظرا للتشابه بينهما ، ذلك الذي تصر على بقاءه ، احيانا ، بعض القوى السياسية والاجتماعية ، لانه يتطابق مع منطلقاتها الايديولوجية او يخدم بعض مصالحها السياسية والاقتصادية الخ ...

٣ - بين علم الاجتماع وعلم التاريخ

ومن الاشكالات التي ينبغي التصدي لها في معرض البحث في العلاقة بين « الحادث الاجتماعي » و « المادة التاريخية » ، العلاقة الدقيقة التي تربط بين علم الاجتماع وعلم التاريخ . على وجه العموم نستطيع القول بأن هذه العلاقة وثيقة ، ويجب التأكيد عليها لاعتبارات تمس حقيقة المشكلة . انها علاقة جدلية ، متحولة . ف « الحادث الاجتماعي » ، من حيث هو ظاهرة اجتماعية تتمتع بطابع الموضوعية ، يخضع لدراسة علمية يقوم بها عالم الاجتماع ، يتقصى عبرها جذوره وضوابطه القانونية .

ولكن في الحين الذي يتحول فيه « الحادث الاجتماعي » الى « مادة تاريخية » ، يصبح الامر داخلا في نطاق ومهمات علم التاريخ . ذلك لان « المادة التاريخية » تتجاوز مجال البحث الاجتماعي المحدد ، لتكتسب ، الى جانب ذلك ، صيغة الظاهرة التاريخية (الماضية) المجسدة بـ « الوثيقة » . بمعنى آخر ، المادة التاريخية هي حادث اجتماعي او ظاهرة اجتماعية منظورا اليها من خارج اطارها الزمني ، اي بمعزل عن صفتها كوثيقة تاريخية . وهذا ما يدعونا الى القول :

١ - بان علم التاريخ هو ، بأحد معانيه ، علم الوثيقة التاريخية ، لانه ، بمعنى آخر اكثر شمولاً ، العلم الذي يبحث في قانونية « الحادث الماضي » (١) .

٢ - وبالوحدة الجدلية بين علم الاجتماع وعلم التاريخ .
- ان وجهة النظر هذه حول علاقة علم التاريخ بعلم الاجتماع ، تثير بعض المسائل من طرف كتاب ومفكرين وقعوا في متاهات لا يمكن الخروج منها الا اذا تجاوزنا منطلقهم الاصلي . فالباحث الالماني ازفلد كولبه مثلاً ، يرى ان هنالك ما يسمى بـ « فلسفة التاريخ » الى جانب « علم التاريخ » ، يتمتع بوجود شرعي في دائرة العلوم ، مثله في ذلك مثل علم التاريخ : هذا بغض النظر عن وجود بعض الخلافات في قضية تحديد العلاقة بين ذينك الطرفين (٢) . ان مناقشة وجهة النظر هذه ، التي يمثلها كولبه وآخرون ، تبرز لنا حقيقة اساسية ، هي اننا حين نتكلم عما يسمى بـ « فلسفة التاريخ » ،

١ - ان هذا القول يتعارض ، كما نرى ، مع رأي (جوزف هورس) في كتابه « قيمة التاريخ » الذي اتينا على ذكره سابقاً ، حيث يعلن بان التاريخ هو « علم الوثائق » (راجع الهامش الاخير المأخوذ عن هذا الكتاب) .

٢ - انظر : Oswald Külpe ، المدخل الى الفلسفة ، الترجمة العربية ، القاهرة

١٩٤٢ ، ص ١٢٠ - ١٢٧ .

نكون قد خطونا الى وراء ، الى المرحلة التاريخية الموسومة بـ « الموسوعية »
بلك التي كانت فيها عملية انفصال العلوم المفردة عن الفلسفة لا تزال في طور
التبلور الجنيني . في تلك المرحلة كان ممكنا ومشروعا ان يتحدث المرء ليس عن
« فلسفة التاريخ » فحسب ، وانما كذلك عن فلسفة للفن او الاخلاق او
الرياضيات او العلوم الطبيعية الخ . . كان ذلك ممكنا ومشروعا ،
لان العلوم المفردة الطبيعية والانسانية ، التي نعرفها الان
والآخذة بالتطور والتفرع بشكل عاصف ، لم تكن قد انشقت
بعد عن الفلسفة ، « علم العلوم » آنذاك ، وسلكت طريقا مستقلة عنها
استقلالا يبقى ، على كل حال ، نسبيا (١) .

الحقيقة ، ان فهم واستيعاب هذه المسألة مرتبطان بفهم واستيعاب
قضية العلاقة بين « الحادث الاجتماعي » و « المادة التاريخية » ، او بين
علم الاجتماع وعلم التاريخ ، تلك القضية التي اتينا عليها فوق .

ان الرغبة في فهم العلاقة تلك من خلال ما يسمى بـ « فلسفة التاريخ » ،
تعني اننا قد اخترنا طريقا خاطئا ، او على الاقل طريقا تكتنفه اكوام ضخمة
من الاشواك . وهذا الامر يظهر خصوصا في العجز عن فهم واستيعاب
الحادث الاجتماعي في حال اكتسابه صيغة تاريخية وفي تحوله الى مادة تراثية .
كذلك يظهر عجز تلك الفلسفة المزعومة في القائها ظللا كثيفة على شخصية
ومهمات « عالم التاريخ » . فهذا الاخير يجري ابعاده من قبل « فيلسوف
التاريخ » عن البحث في اسباب ومغزى التاريخ (الحادث التاريخي) ، كما
يوضع « الفيلسوف » خارج نطاق البحث في اسباب ومغزى التاريخ عموما
من حيث هو جزء من الكون الكلي (٢) .

١ - ان مصطلح « فلسفة التاريخ » منتشر انتشارا واسعا في كتابات وابحاث المثقفين
المؤرخين العرب . فمثلا نبيه عاقل يتحدث عن « فكرة التعميم التي يستخدمها المؤرخون
وتناقشها فلسفات التاريخ المختلفة » (من مقال له في مجلة صوت المعلمين - دمشق
نيسان ١٩٧٥) . فالمؤرخ ، حسب ذلك ، يوجد بشكل مواز لفيلسوف التاريخ ، اذ لكل
منهما شخصيته ومهامه الخاصة .

٢ - ان الضلال العلمي المعرفي الذي يجسده ذلك المصطلح ، « فلسفة التاريخ » تصدى
له ، في حينه ، بليخانوف ، في احد مؤلفاته الهامة ، اذ اشار الى انه في رايه « يمكن
تحديده (للمصطلح) بشكل افضل بمصطلح « مفهوم التاريخ » (G.W. Plechanow
المفهوم المادي للتاريخ - ضمن مجلد بعنوان الفن والادب للمؤلف نفسه ، دار نشر Dietz
في برلين ١٩٥٥ ، ص ٢٤) .

ولكن من الملاحظ ، من سياق البحث المشار اليه فوق ، ان بليخانوف لا يتغلى عن
ذلك المصطلح نهائيا ، فهو يستخدمه ، وان كان من منطلق مصطلح « مفهوم التاريخ »
(انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة) .

واذا سحبنا هذا الامر على قضية التراث ، فاننا سنجد انفسنا امام مصطلح جديد زائف تناط به مهمة استجلاء اسباب ومغزى « التراث » ؛ وهو « فلسفة التراث » . وحين يكون الامر كذلك ، فان مهمة « نظرية التراث » ترتد الى الكشف عن الجانب « التقني » من التراث ، أما « الفلسفة » فيتوجب عليها حاليًا أن تتخلى عن إحدى مهماتها ، ألا وهي تقصي التراث الانساني بصفته جزءًا من الكون الكلي .

ومن هنا يغدو امرا هاما ان نسقط ذلك الوهم الكبير . « فلسفة العلم » ، ومن خلاله تلك الاوهام الفرعية ، « فلسفة الاجتماع » و « فلسفة التراث » الخ . . ان نظرية التراث المقترحة عليها أن تسترد ما سلب منها ، مع التأكيد على العلاقات العميقة التي تجمع بينها وبين العلوم الاخرى والفلسفة .

٤ - نظرية التراث بين علم الاجتماع وعلم التاريخ

ان « نظرية التراث » المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية توحد في شخصها بين علم الاجتماع وعلم التاريخ عبر توحيدها الجدلي بين الحادث الاجتماعي والمادة التاريخية ، اي عبر التقاطعها الظاهرة الاجتماعية (الانسانية) المدروسة في صيغتها التاريخية الثابتة المنصرمة ، اي المتحولة الى وثيقة تاريخية مادية كانت او فكرية او فنية الخ . . ، في تدفقها واستمرارها حتى الراهن (و « الراهن » ليس هو كذلك ، اي رآهنا ، بالنسبة اليها نحن ابناء النصف الثاني من القرن العشرين فحسب ، وانما ايضا بالنسبة الى اي عصر يكتب فيه وينطلق منه الباحث التراثي) .

وهذه النظرية اذ تفعل ذلك ، فانه لا يمكنها ان ترتد الى صيغة تليفية مختزلة عن ذينك العلمين ، كأن نقول مثلاً : « النظرية التاريخية - الاجتماعية » . إنها تحتفظ ، بالرغم من ذلك ، بشخصيتها المستقلة ، نسبياً ، على أساس من موضوع بحثها ومن المنهج الذي تتبعه ، في صيغة الجدلية التاريخية التراثية ، والذي تنطلق منه لفهم ذلك الموضوع . وإذا كان الامر كذلك ، فانه لا يسعها الا التأكيد على ضرورة انجاز أبحاث معمقة في الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي ، وذلك يدا بيد مع علم التاريخ وفي سبيل ان تكتسب مشروعيتها العلمية ، مغنية ، على هذا النحو ، نفسها ومكتشفة ذلك الفكر بكل ما يتمتع به من حيوية وخصوبة ، ومن يباس وضحالة . ولكن تلك النظرية لا ترفع الادعاء بتغطية الواقع التراثي تغطية شاملة نهائية ، اذ ان هذا الواقع اغنى من اي نظرية تراثية أولاً ، ولان هذه الأخيرة هي نفسها جزء من ذلك الواقع ، اي من الحركة التراثية ثانياً . فهي تتجه نحو تجاوز نفسها تجاوزاً جدلياً تراثياً ينسق خلاله وفي حصيلته ما يتحول من عناصرها الى الواقع التاريخي ، ويستبقى ما يصلح من عناصرها لان يتحول مجدداً الى واقع تراثي (موروث) .

ان طرحنا للنظرية التراثية المقترحة على ذلك الأساس ، يشير بوضوح الى عدم امكانية تأخيه مع الأخذ بما يسمى « فلسفة التاريخ » ، وبالتالي مع ما يسمى « فلسفة الاجتماع » . لان تلك النظرية لا يسعها ان تكون محايدة تجاه اخذ هذا المصطلح الزائف ، نظراً لانها تجد فيه عائقاً دون تحقيق علاقتها مع علم التاريخ . اما المهمة الأساسية التي انيطت بـ « فلسفة التاريخ » ، والتي لم تكن دراسة « الاحداث التاريخية نفسها » ، ولا العوامل العقلية والطبيعية والاجتماعية التي تؤثر في مجرى هذه الاحداث ، (وانما دراسة) المعاني الأساسية والمبادئ التي يفترضها علم

التاريخ افتراضا ولا يتعرض لمناقشتها ، (كما انها كذلك دراسة) المناهج التي يتبعها علماء التاريخ في بحوثهم « (١) ، أقول ، ان هذه المهمة لم تعد فعلا منوطة بهذه المنظومة الوهمية التي ليس لها اساس واقعي في اطار العلم النظري والواقع المادي الموضوعي ، والمدعوة بـ « فلسفة التاريخ » ، وانما أصبحت جزءا أساسيا من منهج البحث العلمي التاريخي ، اي « علم التاريخ » . لقد أعيد لهذا الاخير حقة المشروع تحت تأثير التقادم الاجتماعي والعلمي النظري . وأصبح يضم تحت جنباته مهمات التحليل والتركيب ، والنقد الايجابي والسلبي الخ . . والامر نفسه ينسحب ضمن هذا السياق على ما يسمى بـ « فلسفة الاجتماع » .

اذ في كلتا الحالتين تبرز امامنا فكرة خلق منظومة فكرية لا هي بالفلسفة بالمعنى المتخصص ولا هي بعلم التاريخ او علم الاجتماع . وليس من الصعوبة بمكان ان نكتشف ونقرر بوضوح ان في هذا الادعاء انتقاصا من حق هذين العلمين وانكارا للفلسفة عموما .

نستطيع الان ، وعلى ضوء ما سبق ، ان نصل الى حصيلة مبدئية ، هي ان « نظرية التراث » المطروحة والمقترحة هنا بأبعادها الاولى ، سوف نواجهها مرة اخرى ، ولكن في وجهها التطبيقي وعبر الاجزاء المكونة لهذا « المشروع » ، مترعة بالطموح المشروع لاستيعاب الفكر العربي من خلال استقصاء وملاحقة الحادث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي ، ذلك الفكر ذو الجوانب المتعددة والمعقدة والمتداخلة والمليئة بالتوقعات والاحراجات والمحرضات .

كذلك يجدر بنا ان نشير ، بالعلاقة مع هذه الحصيلة ، الى انه في الوقت الذي نرفض فيه ما أوردناه تحت اسم « فلسفة » التاريخ او الاجتماع ، فاننا نرى ضرورة الالحاح على دور هذين العلمين (والعلوم الانسانية الاخرى) في تحديد وصوغ وتطوير ملامح « نظرية التراث » المقترحة والتي تطمح الى ان تتسم بالتماسك المنطقي الداخلي والقدرة العلمية على سبر غور المشكلة ، دون الوقوع في مخاطر « التأملية » — وهي تلك التي يمكن أن تجعل من هذه النظرية في التراث قممها اسطوريا (او « صندوق الدنيا ») يقحم فيه ذلك التراث اقحاما ، بمعزل عن رؤية التجاعيد الخاصة به والمستعصية بطبيعة الحال على عملية ذلك الاقحام .

ولا سبيل هنا الى تجاهل ان يكون رفضنا لـ « التأملية » في مواصفاتها تلك متلازما تلازما عميقا مع رفضنا لـ « التجريبية » ، هذه الظاهرة العقيمة العجفاء ، التي ترفع الادعاء الضخم بأن البحث العلمي — اذا تحدثنا هنا عن بحث علمي — مشروط اولا وأخيرا بالتجربة المعاشة للباحث ، بعيدا عن « متاعب » تقصي الاتجاهات ووجهات النظر الفكرية النظرية والمنهجية

١ - ازغلا كوله : المدخل الى الفلسفة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٣٦ .

التي تكونت عبر مراحل التطور الانساني ، وعن البحث في امكانية وجود خط مشترك بينها وبين النشاط الذي يمارسه الباحث ذاك .

ان « نظرية التراث » المقترحة هنا هي ، في هذا السياق ، دعوة الى التوحيد الجدلي بين الواقع والفكر . وهي ، بذلك ، تجاوز ضروري لـ « التأملية » و « التجريبية » في آن واحد . انها لا تقول بأن كلا منهما يمثل جزءا من الحقيقة ، بحيث يغدو التوحيد بينهما وصولا الى الحقيقة الموحدة ، بل هي تؤكد ان هذه الحقيقة الموحدة تكمن خارج نطاق تينك الظاهرتين ، وان كانت هاتان الاخيرتان تعبيرا عن طموح متأزم للوصول الى الحقيقة . ومن هنا ، فان هذه النظرية تدعي انها خليفة بالوصول الى الحقيقة المستهدفة ، لا لتكسبها صيغتها الاخيرة النهائية ، وانما لكي تضبطها بضوابط منهجية تتيح لها النماء والتقدم .

ثانيا - مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » .

لقد ظهر هذا المصطلح في مواضع مختلفة سابقة من هذا الكتاب ، وذلك على نحو يتضح منه أنه (المصطلح) يمثل المعيار الأكثر تعبيرا وحسما في التصدي لـ « التراث » منهجا وتطبيقا . ولا شك أن توضيح ذلك بصورة دقيقة أمر مبدئي ، نظرا الى انه يمثل احدي النقاط الرئيسية المكونة لـ « الجدلية التاريخية التراثية » .

ان مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » يمثل ، على صعيد القضية التراثية ، معادلا للمصطلح العلم - اجتماعي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، الذي برز ، كما أشرنا سابقا ، لأول مرة في كتابات ماركس وانجلز ، كما خضع لعملية تعميق وتخصيص على يد لينين لاحقا . ونحسن في هذا السياق ، نعني به جماع الموجبات والمقتضيات والآفاق للببناء الاجتماعي القائم في مرحلة من مراحل هذا المجتمع او ذاك بوحدته المجتمعية (القومية) وبتعدد الطبقي (في المجتمع الطبقي) . وتلك الموجبات والمقتضيات والآفاق اما ان تكون محتفظة بحيويتها المعرفية التقدمية - وهنا تلتحم الوظيفة المعرفية التقدمية بوظيفتها الايديولوجية الى هذه الدرجة او تلك - ، واما ان تكون قد فقدتها لتحتفي في ظل وظيفتها الايديولوجية التكريسية .

واذا اخذنا مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » بحسباننا ، امكنا القول ، ان هذه « التشكيلة » توجد في احدي الحالات التالية : فهي اما ان تكون متأخية مع آفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والايديولوجي ، واما الاتكون كذلك ، او ان تكون في مرحلة انتقال .

ونحن اذ نقول بأنه حينما توجد مرحلة من مراحل المجتمعات الطبقيية في حالة النهوض ، بحيث تنظر الى تراثها نظرة مختلفة عما هي في حالة الانحسار ، وذلك طبقا لموجبات ومقتضيات وآفاق تلك المرحلة ، أننا اذ نقول ذلك ، فانه يظهر بوضوح ان النظر الى التراث في اطار تلك المراحل يمنح ، ضمنا ، وظيفة اجتماعية ، وكذلك قومية وعالمية . وهذه الوظيفة لا يمكن فهمها بحق الا اذا نالت قضية العلاقة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج اولا ، وقضية العلاقة بين هذين العنصرين الاخيرين والبناء الفوقي من المجتمع ثانيا ، حيزا مرموقا في نطاق البحث .

على هذا النحو يبدو مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » ، في هذا السياق ، متطابقا مع مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . ولكن حينما يؤكد على « قومية » المرحلة في المصطلح الاول ، فان هذا يأتي تغطية

لقومية التراث ، أي لكونه جماع تراث هذه الأمة أو تلك بمختلف طبقاتها وفئاتها . أما التأكيد على « معاصرة » المرحلة ، فإنه يهدف الإشارة إلى ضرورة رؤية ذلك « الكل التراثي » من منظور « جزء اجتماعي » يحمل سمات المعاصرة بآفاق مستقبلية تقدمية ، ألا وهو الطبقة أو الطبقات الاجتماعية المندرجة تحت إطار أمة ما والتي تمثل ، مع حلفائها ، حلال الاشكال الذي يلم بالمجتمع القائم (التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية) .

على هذا الأساس من طرح الأمور ، يصبح واردا وضروريا الاحتفاظ بمصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » حينما يدور الحديث على قضية التراث .

وبطبيعة الحال فإننا سوف نواجه صيغة جديدة من مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، حينما نأتي على المجتمع العربي الحديث والراهن ، حيث سيظهر لنا هذا الأخير بصفته مجتمع « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » (١) . ولكن هذا الأمر سوف لن يؤثر على مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » في ذلك المجتمع ، إذ أن هذا المصطلح يمكن أن يغطي كذلك الوضع السائد في المجتمع العربي . وهنا يبرز مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » أكثر تجريدا وتعميما من مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ولكن ، من حيث الأساس ، فإن كليهما يشير إلى الآخر .



والآن وبعد أن حاولنا تحديد مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » تحديدا اجتماعيا عاما ، يتعين علينا النظر فيه في علاقته بـ « الماضي القومي » في صيغته التاريخية وامتداده التراثي ، وبـ « الغير » ، وذلك عبر قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » .

أن « المرحلة القومية المعاصرة » تشكل ، في سياق طرحنا للأمور ، نقطة المبتدى والنتهى ، وتبرز بصفاتها المحرقة التي تنصهر فيها الشرارات الأخرى . وبذلك فهي تمثل « الداخل » . ها هنا تبرز « الوظيفة التراثية » المنوطة بها ضمن منحيين : (١) تحديد سوية أداة البحث العلمي المنهجي التي ننطلق منها وعبرها إلى الماضي في سياقه التراثي ، (٢) أما المنحى الثاني فيمكن في تحديد طريقة النظر إلى ذلك الماضي في سياقه التراثي تحديدا منطلقا من « الاختيار التراثي » . بتعبير آخر ، أن تلك الوظيفة التراثية تقوم على ضبط عملية النظر إلى التراث بصفته قضية نظرية ومنهجية ، وبصفته واقعا حيا ميدانيا خاضعا لتعامل اختياري . ها هنا ، في إطار فهم الوظيفة التراثية للمرحلة القومية المعاصرة ، تتبدى المنطلقات الحاسمة للتصدي لـ « النزعة التحييدية » ولتجاوزها . أما « الغير » ، مجسدا بالتأثيرات الأجنبية ، فإنه يمثل على نحو عام « الخارج » . بيد أنه ، في اعتبار ، يمكن

١ - انظر حول هذا المصطلح وقضاياها : طيب تيزبني - حول مشكلات الثورة والثقافة فسي « العالم الثالث » ، الوطن العربي نموذجا ، المعطيات سابقا . كما أننا سوف نتعرض في مكان لاحق من هذه « المقدمة » لهذه المسألة .

ان يجسد « الداخل » . بالرغم من وجود تحفظ على ذلك يستشير اليه بعد قليل . لكن « الماضي القومي » ذاك يمثل بالنسبة الى المرحلة تلك في آن واحد . « الداخل » و « الخارج » :

اولا - انه « خارج » ، لان « المرحلة القومية المعاصرة » لا تستمد مشروعاتها الواقعية والنظرية من « الماضي القومي في صيغته التاريخية » ، وانما من بنيتها المعاصرة وآفاقها المستقبلية . ها هنا ينظر الى « المعاصر » منفصلا عن الماضي (للاستمرارية) . وفي هذا يكمن رد مبدئي حاسم على « النزعة السلفية » و « النزعة التلقينية » و (المركزية الأوروبية) .
٢ - ولكن ذلك « الماضي القومي » يتحول الى « داخل » ، حينما يؤخذ في امتداده التراثي . ذلك لان التراث (الموروث) يكون ، ايجابا او سلبا ، بعض او اكثر عناصر « الماضي القومي » . ها هنا ينظر الى « المعاصر » متصلا بالماضي (الاستمرارية) . وحين يكون الامر على هذا النحو ، يصبح متوجبا على تلك « المرحلة » أن تكتشف مشروعاتها الواقعية والنظرية ايضا في « الماضي القومي - الموروث » . وهنا يصبح واضحا لماذا نتحدث عن « وحدة الامة » و « وحدة تراثها » . في هذا المنحى من فهم القضية يكمن رد مبدئي حاسم على « نزعة المعاصرة » في ميلها التراثي العدمي .

واذا اخذنا بعين الاعتبار أن « المرحلة القومية المعاصرة » تتأثر بـ « الغير » عن طريقين ، واحد مباشر وآخر عبر « الماضي القومي في امتداده التراثي » ، وجدنا كذلك ان هذا « الغير » يدخل في مقومات « المرحلة القومية المعاصرة » ، اي انه يتحول هنا الى « داخل » . ذلك ما يجب التأكيد عليه على نحو جدلي تاريخي تراثي ، ولكن مع التحفظ بأن « الغير - الخارج » بعد أن يتحول الى « الهو - الداخل » ، يكون قد **انصهر** في شخصية « المرحلة القومية المعاصرة » ، بحيث يتوقف الحديث عنه بصفته « غيرا » الا لاهداف دراسية (١) .

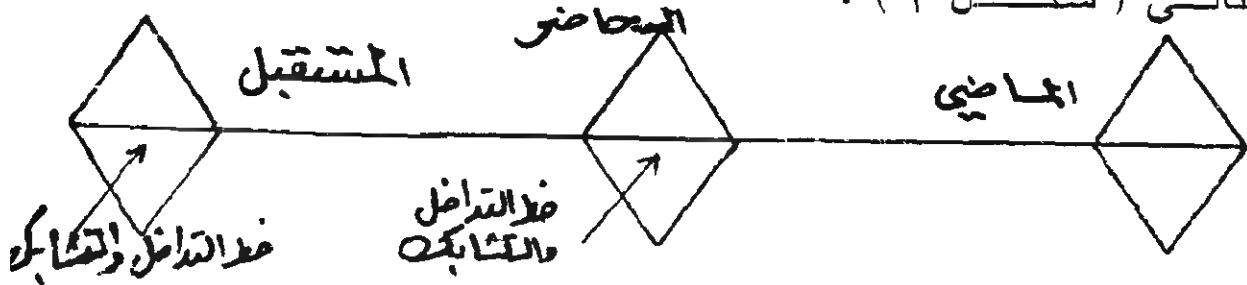
١ - ان غياب فهم هذا القانون الذي يحكم العلاقة بين الداخل والخارج ، كان احد الاسباب الرئيسية الذاتية لسيادة الوهم الكبير حول « الماركسية كنظرية مستوردة الى الوطن العربي » . والملاحظ انه ساد بالدرجة الاولى في اوساط الجماهير الكادحة لضحالة الوعي الطبقي والقومي الثوري لديها ، ولكون البورجوازية الاقطاعية والقطاع عملا كل ما في وسعها - بدعم مباشر او غير مباشر من الاجهزة الثقافية الاستعمارية - لتثبيت ذلك الوهم في اذهان تلك الجماهير . ولقد خضعت كذلك اطراف عديدة من مثقفي تينك الطبقتين في الوطن العربي لتأثيرات هذه الاجهزة ، واصلت الى الاعتقاد النظري بوجود ذلك الواقع (الوهم) .

بالطبع ، ان اساس ذلك الوهم لدى الجماهير الكادحة ذاتي ، اما موضوعيا فهو غير وارد . لكن بالنسبة الى تينك الطبقتين ، فان الامر مختلف . ها هنا تتطابق العوامل الموضوعية مع الاخرى الذاتية لاصطناع الوهم ذاك . ولقد برزت نماذج عديدة على ذلك الوضع قدمها رهط من مثقفي تينك الطبقتين ومنظماتها السياسية . ففي مقال من مرحلتنا الراهنة بعنوان « اتجاهات ظهرت في جلسات الاستماع - مجلة الطليعة المصرية ، نوفمبر ١٩٧٤ » ، يرى محمود ابو وافية بان هنالك تعارضا مبدئيا بين ان يكون المرء مصريا وطنيا وماركسيا ، ذلك لان قلب الماركسيين المصريين « يعمل لاسكيا .. ! ! خارج الحدود » . وسوف يكون لنا عودة الى هذه المسألة لاحقا .

وفق هذه الصورة المطروحة . تكتسب « المرحلة القومية المعاصرة » شخصية ومقومات « الضابط العام » الذي تتجسد وتختزل فيه ملامح « الماضي في امتداده التراثي » و « الغير » في تأثيره عليه (أي الضابط) مباشرة وعبر ذلك الاخير (أي الماضي) .

هكذا نصل . عبر ما قدمناه فوق . الى نقطتين هامتين في نظرية التراث المقترحة . الاولى منهما تكمن في رؤية الوجود الاجتماعي — من ناحية الازمنة الثلاثة — من حيث هو وحدة تحتوي بالضرورة عنصر النمايز . اما النقطة الثانية فتكمن في أنه لا يوجد تراث قومي « خالص » بالمعنى المطلق . لان هذا الاخير يمثل . كما مر معنا . محرقة يختزل فيها الماضي القومي في امتداده التراثي . و « الغير » . واذا تناولنا النقطة الاولى بمزيد من التمحيص . وجدنا ان الازمنة الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ، تمثل نواصلا تراثيا . ذلك لان المستقبل — وقد تحدثنا في فقرة سابقة عن الاثنين الاولين — يحمل بدوره . بهذه الصيغة او بتلك . عناصر — الحاضر (المرحلة القومية المعاصرة) ومن (الماضي) القومي والانساني العالمي في امتداده التراثي ، ولكنه يظل يمثل شخصية ذاتية مستقلة في حدود وحدة ذلك التواصل التراثي . بيد أنه حين يكتسب هذه الشخصية ، يكون قد تحول الى (المرحلة القومية المعاصرة) الجديدة .

واذا صغنا مسألتنا هذه في اطار منظور تصويري ، برز امامنا الشكل التالي (شكل ٣) :



يبقى ان نشير أخيرا الى نقطة سنأتي عليها لاحقا مرة أخرى وفي سياق آخر ، تلك هي مبررات عنوان هذه « المقدمة » ، الذي هو « من التراث الى الثورة » . كيف أبחנו لانفسنا طرح هذه المقدمة تحت هذا العنوان ، وقد تحدثنا في هذه الفقرة عما سميناه قانون العلاقة بين الداخل والخارج ، الذي يبرز فيه « الداخل — المرحلة القومية المعاصرة » بصفته مبتدى وبوتقة كل فعل ؟ اذ وفق هذا القانون كان يتوجب علينا صوغ المسألة على نحو آخر ، هو : « من الثورة الى التراث » . لا شك ان هذا الاعتراض صحيح ، ويعبر عن واقع الحال . ولكن اثاره المسألة انطلاقا من « التراث » الى « الثورة » له مبرره العميق . هذا الاخير يكمن في أن « التراث » العربي يمتلك حيزا خطيرا في الحياة الثقافية العربية المعاصرة ، وفي أن التصدي له يمثل أمرا على غاية الاهمية . واذا اخذنا بعين الاعتبار ان نقد الارض يقتضي نقد السماء ، بل يسبقه احيانا ، وجدنا انفسنا أمام وجه من وجوه امكانية استخدام ذلك العنوان . ولكن رغم ذلك ، تبقى قضية « الثورة » في « المرحلة القومية المعاصرة » هي الحائزة على « الاولوية » في فهم المسائل الاساسية المطروحة في هذه « المقدمة » .

ثالثا : الاختيار التراثي التاريخي .

١ - التحزب للحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي والتراثي

ان كون التراث يشكل قاسما وجوديا مشتركا بين الماضي والحاضر ، يبرز بشكل اكثر تميزا حينما نطرح على بساط البحث قضية « الاستقلالية النسبية » للتراث الفكري الذاتي تجاه التراث (الواقع) المادي الموضوعي المطابق ، حيث يتعين علينا ان ندرس مدى انفلات الفكر من الواقع ذاك واكتسابه كيانا مستقلا استقلالا نسبيا . فالحقيقة ، ان هذه القضية معقدة شائكة ، بقدر ما هي هامة من اجل ايضاح مسائل جوهرية متعلقة بتطور الفكر الانساني ، بل وبتطور الواقع المادي الموضوعي نفسه . ونحن ، وقد تعرضنا لهذه المسألة في فقرة مستقلة سابقة ، ينبغي علينا الان ان نثير ، على ضوء ما توصلنا اليه بخصوصها وفي اطار قضية الاختيار التراثي ، مسألة اخرى لها اهميتها الخاصة ، تلك هي مسألة « التحزب » في البحث العلمي عموما ، والتراثي على نحو خاص . ان تعدد جوانب « التراث » العربي هو واقع موضوعي ذو مواصفات قابلة للتحديد العلمي التراثي . وكون هذا الواقع داخلا في معطيات التاريخ . اي جزءا من الماضي ، بغض النظر عن انه يدخل ايضا وعلى نحو تراثي كما اشرنا من قبل في بنية الحاضر ، لا يضيف من موضوعيته تلك . فهذه الأخيرة ليست حكرا على الحدث الطبيعي ، ومن ثم فهي ليست احدى مقتضيات البحث العلمي الطبيعي فحسب ، كما كان البعض ، وما زال البعض الآخر ، يعتقد . فالحدث التاريخي والآخر التراثي يتمتعان ، كذلك ، بالموضوعية بصفتهما وجوديين حائزين على مقوماتهما الذاتية ، وان كان الحديث هنا عن « الموضوعية » متميزا نسبيا عن مثيله في اطار العلوم الطبيعية . من طرف آخر يجد المؤرخ والباحث التراثي نفسيهما مدعويين الى القيام ببحوثهما وهما متمسكان بكل مقتضيات المنهجية العلمية الموضوعية ، التي تتضمن الاخذ بموقف متحزب :

اولا تجاه « المادة التاريخية » في مطلب استعادتها على صورتها الاصلية دون زيادة او نقصان ، اي تجاه « الحقيقة التاريخية » ، وثانيا تجاه تلك المادة التاريخية في امتدادها وتطورها التراثي حتى المرحلة الحاضرة . والجدير بالاهتمام ان التحزب التراثي هذا ينطلق من بؤرتين ، بؤرة الامتداد التراثي الواقع بين حدث تاريخي ونقطة اخرى لاحقة ضمن الماضي . ويهدف هذا التحزب الى اكتشاف ذلك الامتداد بصورته الاصلية ، اي كما فهم واخذ من قبل الذين قاموا بتقويم الحدث التاريخي واختيار العناصر التي الحوا عليها منه .

ان ذلك « الامتداد التراثي » في نطاق الماضي نتعامل معه هنا على انه « مادة تاريخية » جديدة لها مدلولات وابعاد تراثية علينا اخذها بعين الاعتبار العميق ، حالما نقوم نحن بدورنا بتقويمها واختيارها تراثيا .

أما البؤرة الثانية للتحزب التراثي فتنتقل من «المرحلة القومية المعاصرة» بمقتضياتها واحتياجاتها الراهنة وآفاقها المستقبلية . فعلى ضوء هذه المرحلة تتم عملية التقويم والاختيار التطبيقية لعناصر الماضي ولعناصر الحاضر التي تمثل ، بصورة ما ، امتدادا تراثيا لذلك الماضي . وعملية التقويم والاختيار تلك هي ، في أساسها ، عملية متحيزة للمرحلة القومية المشار إليها . أما التحزب هذا فهو تحزب للتقدم بكل حدوده وأبعاده في إطار هذه الأخيرة ، تحزب لها في راهنها المستقبلي وفي مستقبلها الذي يمر عبر راهنها .

إن الحدث الاجتماعي يختلف ، حسب ذلك ، عن الحدث الطبيعي . هذا التقرير صحيح تماما في حدوده البدئية . ولكن القول بذلك الاختلاف لا يعني أبدا التوصل إلى الاعتقاد بأن « الموضوعية » تسود الحدث الطبيعي ، بينما هي لا تشكل ركيزة أساسية في الحدث الاجتماعي . إن من المبادئ العلمية المنهجية المعاصرة قضية أساسية تكمن في الإقرار بخصوصية الحدث الاجتماعي والحدث الطبيعي ، وبالتالي بـ «خصوصية» القانون الاجتماعي والقانون الطبيعي **المبدأ في المسألة هو وجود قانونية في المجتمع والطبيعة على حد سواء** . إلا أن هذه القانونية تكتسب في المجتمع شكلا مختلفا عن الشكل الذي تظهر فيه في الطبيعة . ففي المجتمع تمارس الذات الإنسانية (والمقصود بذلك مجموع الناس المكونين للمجتمع) دورا أساسيا في صوغ القانونية الاجتماعية ، بمعنى آخر ، الموضوع متداخل هنا بالذات ، إذ لا وجود لمجتمع بدون ناس . إلا أن الأمر في الطبيعة يختلف عن ذلك اختلافا بينا . هنا تمارس القانونية الطبيعية وجودها بمعزل عن الناس . وحيث يكون الأمر كذلك ، فإننا نجد أن « الحدث الاجتماعي » يتم عبر ناس موجودين ضمن علاقات اجتماعية ، صنعها هؤلاء في وجودهم الاجتماعي الكلي . هذا يكشف عن أن هنالك فعلا صعوبة جدية على طريق تقصي الحدث الاجتماعي في تحوله إلى « مادة تاريخية » ، والصعوبة هذه تبرز في سياق تحقيق مبدأ « الموضوعية » العلمي . فموضوع البحث التاريخي ، أي البحث في الحدث الاجتماعي ذاك في تحوله إلى مادة تاريخية ، هو موضوع إنساني صنعته ذات أو ذوات إنسانية ، وكذلك الباحث المؤرخ لهذا الحدث هو ذات إنسانية . فضمن تلك العملية المتعددة الأطراف تظهر المسألة كما لو كانت ذاتية مستغلقة على البحث العلمي الموضوعي . حالئذ يبرز البعض من ممثلي ذلك الرأي بتساؤلاتهم المشككة على النحو التالي : ما هو معيار الموضوعية في تلك العملية « الذاتية » ؟ كيف نستطيع الخروج بأحكام علمية مشتركة موضوعية من عمل تأريخي عماده « الذات » الإنسانية ؟ وعلى أساس هذه التساؤلات ذات النزعة الذاتية ، يكتب واحد من الآخذين بمبدأ « اللاموضوعية » في البحث التاريخي ما يلي : « ومهما يكن من أمر فإن المؤرخ مؤلف ، وقديما قليل ، من ألف فقد أستهدف ، وليس ممكنا في مادة كالتاريخ أن ينجو من سيتصدى لها من النقد ، فما زال التاريخ في نظر الكثيرين فنا ولم يصل إلى درجة العلم . ومتى رأيت الناس قد اتفقوا في أمر من أمور الفن ؟ » (١) .

إن العقدة الأساسية التي لا يدركها مثلوا « اللاموضوعية » في البحث

التاريخي ، هي ان الناس الاجتماعيين ، الذين يصنعون علاقاتهم الاجتماعية ، هم كذلك وفي نفس الحين نتيجة وحسيلة هذه العلاقات . فهم ، في آن واحد ، موضوع وذات المجتمع والتاريخ (والتراث) . من هنا تبرز خصوصية القانونية في اطار « الحدث الاجتماعي » ، وبالتالي خصوصية « الموضوعية » العلمية التي يتمسك بها المؤرخ والباحث التراثي خلال استعادته لذلك « الحدث » .

ان تعقد الحدث الاجتماعي اصلا ، وعدم القدرة على استعادته تاريخيا كما هو (ذلك لانه يتم ضمن صيغته الاولى مرة واحدة) من قبل الباحث ، يجعلنا نتقصى الوثائق التي سجلته ، لنكون لانفسنا عبرها صورة حية نبني عليها وجهة نظرنا التاريخية والتراثية . ورغم ذلك فاننا في نطاق هذا « الحدث الاجتماعي » ، قادرون على استعادته ليس فقط عبر الوثائق المكتوبة ، بل كذلك باحداثنا له مرة جديدة في سماته الاساسية العامة المشتركة التي تدخل في اطار « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » الواحدة المحددة ، مثل نشوء العبودية في عدة بلدان وعلى مراحل متتابعة . وبلاضافة الى امكانية اعادة الحدث ذاك ، هنالك تجل واصداء تراثية له (مثل اصداء القرامطة ...) . هذا الامر يدعونا الى القول بأن علم التاريخ يقوم ، ضمن ما يقوم عليه ، على اساس من الوثائق المسجلة في الفترات التاريخية المؤرخ لها ومن الاثار المادية وغيرها المنحدرة من هذه الاخيرة (١) .



والان نجد انفسنا وجها لوجه امام ضرورة التمييز بين موقف الباحث التراثي من منشئ المادة التاريخية وبين موقفه من المؤرخ لها . ونحن اذ نفعل ذلك ، نجد عنصرا جديدا في المسألة يعلن عن نفسه ، ذلك هو ارتباط « الاختيار التراثي » بمقتضيات اللحظة الراهنة (المرحلة القومية المعاصرة) في آفاقها المستقبلية ارتباطا موضوعيا وذاتيا . ذلك لاننا حين نختار من تاريخنا ، فاننا نفعل ذلك انطلاقا من موجبات ومقتضيات وآفاق واقعنا العربي الراهن اجتماعيا واقتصاديا وقوميا وثقافيا الخ .. أو

١ - في كتابه « مناهج البحث العلمي » ، يمثل عبد الرحمن بدوي موقف الرفض لوجود « علم تاريخ » . فهو يشير في بداية حديثه عن « المنهج الاستردادي » الى ان التاريخ يتكون « من وقائع حدثت مرة واحدة والى الابد » ، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائما لان تعود ... » (ص ١٨٣ من الكتاب المذكور ، القاهرة ١٩٦٢) . ولكن هذا الموقف يتضح لديه في موضع آخر من نفس الكتاب (ص ٢١٩) ، حيث يؤكد بان « مهمة المؤرخ صعبة كل الصعوبة ... (اذ) من الصعب جدا ان يعد التاريخ علما ، خصوصا اذا لاحظنا ان التاريخ لا يخلف لنا نفسه ... ومن هنا كان على التاريخ شاء او لم يشأ ان يكون ذاتيا وان يتوقف على قدرة ذاتية خالصة للقائم بالبحث التاريخي ... » .

والذي يبعث على الاهتمام ان عبد الرحمن بدوي في موقفه ذاك من « علم التاريخ » يجسد وضعا هجينا طريفا . فهو ينقل هذه الصورة الرمادية الداكنة عن قضايا التاريخ من الغرب الامريالي المستفند تاريخيا الى اطار اجتماعي لم تستطع قواه الاجتماعية (البورجوازية في طبيعتها) ان تحقق الحد الأدنى من التقدم العلمي التاريخي . فهي صورة مهزوزة اراد لها بدوي ان تلصق الصاقا بذلك الاطار الاجتماعي . ولكن رغم ذلك ، هذه الصورة استجابت لهذا الاخير البائس المحيط والمسدود الافاق استجابة ضمنية عامة .

ما نسميه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » . ها هنا يبرز « الاختيار التراثي » بصفته فعلا حرا مضبوطا بضوابط (ضرورات) ذلك الواقع الموضوعية والذاتية . فالحرية هي هنا كذلك ، بقدر ما تكون واعية ومدركة لتلك الضوابط . واذا كان ذلك « الاختيار » أكثر من فعل علمي أكاديمي — فهو يوحد في طياته هذا الفعل مع أشكال أخرى متعددة من النشاطات الانسانية، كالسياسية والعاطفية والأخلاقية الخ . . ، فان ابن التراث نفسه هو المخول فعلا بانجازه . بناء على ذلك يغدو واضحا ومفهوما ومشروعا ان لا يكون المستشرقون ، من حيث المبدأ العام قادرين على ممارسة « الاختيار التراثي » العربي ، وان كانوا ، وبأشكال مختلفة ودرجات متباينة ، قادرين على دراسة التاريخ العربي بجوانبه المختلفة .

ان هذا الوضع للمسألة يسمح لنا بالتأكيد على أنه فقط ، او على الأقل بالدرجة الاولى . باحثون تراثيون عرب يمكنهم ان يمارسوا — « اختيارا — تراثيا » عربيا . وجدير بالقول ان مصطلح « الاختيار التراثي العربي » المستخدم هنا يتسع ليشمل اولئك الباحثين الاجانب الذين يعون التاريخ والتراث العربي و « اللحظة القومية المعاصرة » في الوطن العربي وعيها علميا ويقفون الى جانب العرب وقفة عملية مسيية .

والان يصبح لزاما علينا ، في سبيل استكمال تلك النقطة ، ان نطرح السؤال المركب التالي : لماذا طرح قضية « التراث العربي الفكري » في مرحلتنا الراهنة ، ولماذا « الاختيار التراثي » ؟ ثم ، هل من علاقة بين « التراث » و « الاصل » ، وما هي « المعاصرة » وما هي موجباتها ومقتضياتها وروابطها بالاصالة ؟ ان الاجابة عن تلك الاسئلة تنسم كذلك بكونها مركبة . اذ انها تتضمن علاقات ضرورية بين كل تلك الاطراف ، ورغم ذلك فان كل واحد من هذه الاخيرة مستقل نسبيا عن الاخرى .

اما لماذا نطرح قضية « التراث » ، فاننا نقول ان هنالك هدفين ، احدهما علمي أكاديمي . والثاني عملي تطبيقي . الهدف العلمي الاكاديمي يكمن في انجاز وتطوير نظرية تراثية تعيد لـ « الفكر العربي » اعتباره عبر اكتشاف سياقه التاريخي وتحديد سياقه التراثي التقدمي ، وبالتالي اكتشاف تمايزه في اطار وحدته . بعد ان تغفر وجهه في اوهام النزعات اللاتراثية اللاتاريخية التي انينا على ذكرها . اما الهدف الثاني فيقوم على اخضاع ذلك الطرح العلمي الاكاديمي لاحتياجات ومقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة من حياة الشعب العربي . هذا يشير الى ان الهدف الثاني من المسألة هو تسييس واع وقاصد للطرح التراثي ، بعيد كل البعد عن « النزعة البراغماتية » الفجة والزائفة علميا والخطرة على آفاق التقدم الانساني .

والجدير بالذكر ان عملية التسييس هذه لا تقم في الجانب الاكاديمي من ذلك البحث ، وانما هي تجسيد « معاصر » ضروري له . واذا سرننا بهذا الامر حتى نهايته المنطقية الحازمة ، وجدنا ان « الاختيار التراثي » هو . في الحقيقة . ذلك التجسيد نفسه . وممارسة هذا الاختيار تنطلق مما حددناه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » .

— الدور الإنمائي للاختيار التراثي

كنا قد طرحنا ، في ما سبق ، السؤال : لماذا طرح قضية « التراث »

العربي (الفكري) الان ؟ وقد أجبنا بأن هنالك هدفين من وراء ذلك ، أحدهما علمي أكاديمي والآخر عملي تطبيقي . والان نود الإشارة الى أن ارتباطا عميقا يقوم بين هذين الهدفين ، بحيث يمكننا القول ، أن طرح قضية التراث تشكل مسألة سياسية عملية ، بقدر ما هي علمية أكاديمية . ولكن هذا لا يعني أن الحدود بينهما مفقودة ، بل يشير الى أن نشاطا أكاديميا لطرح وحل تلك القضية لا يوجد خارج المجتمع العربي ، وانما في داخله بما يحتويه من علاقات انسانية متعددة وعلى النسق الذي حددناه في اطار العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج » . وعلى ذلك ، فان وضعنا سياسيا اجتماعيا معيننا في ذلك المجتمع يخلق الشروط **الخارجية** لطرح وحل تلك القضية أولا . او يبعدها عن الحل ثانيا ، او يشوشها ويزيفها ثالثا .

اما شروطها **الداخلية** فهي التي يهيئها العلماء التراثيون الاختصاصيون ، الذين ينتمون بطبيعة الحال الى ذلك المجتمع . هذا من طرف ، من طرف آخر نرى ان نظرية في قضية التراث العربي لا يسعها - وهذا يشكل احد مقتضيات الموقف العلمي الاكاديمي نفسه فيها - الا ان تكون ميسسة ، تمارس « الاختيار التراثي » المنضبط بموجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي .

بمزيد من التفصيل والافصاح نقول ، ان نظريته جديده في التراث العربي مدعوة لان تحدث ثورة في دراسة وتقصي قضايا هذا التراث . بيد ان تلك الثورة لا يمكنها أن تكتسب ابعادها وآفاقها التراثية المبدعة ، الا اذا اقترنت بثورة ثقافية في الوطن العربي اقترانا عميقا . بل أكثر من ذلك ، ان تلك « الثورة التراثية » تشكل ، في حقيقة الامر ، أي على صعيد العلاقات الاجتماعية القائمة في الوطن العربي الراهن في آفاقها التقدمية (الثورية) ، أحد جوانب « الثورة الثقافية » فيه . ضمن هذا السياق للمسألة تبرز علاقة « الثورة التراثية » بـ « الثورة الثقافية » بصفتهما علاقة بين « الخاص » و « العام » .

واذا أخذنا بالحسبان ان « ثورة ثقافية » في الوطن العربي لا يمكن انجازها في الهواء ، بل ضمن علاقات اجتماعية معينة ، هي على كل حال غير تلك التي تسود فيه ، استباننا لنا الضرورة المبدئية للقيام بـ « ثورة اجتماعية » من طراز جديد ، من ذلك الطراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما ذلك الوطن ، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية . وهنا ايضا ، ضمن هذا التحديد للمسألة ، تبرز علاقة « الثورة الثقافية » بـ « الثورة الاجتماعية » بصفتهما علاقة بين (الخاص) و (العام) .

هكذا نواجه ثلاثة أشكال من « الثورة » ، لا يمكن لواحد منها ان يحقق ذاته بمعزل عن الشكليين الآخرين . انها **علاقة تضاييف** ، تلك التي تربط بينهم جميعا . واذا بحثنا في أساسهم الحقيقي ، وجدناه مجسدا في « المرحلة القومية المعاصرة » بمعنى « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » السائدة . ولكن يبقى ضروريا ان نشير الى ان الشكل الثالث ، الثورة الاجتماعية ، يحوز على الاولوية الموضوعية بالنسبة الى الشكليين الآخرين ، ويمثل في الوطن العربي الراهن وبالقياس الى هذين الآخرين الاطوار الموضوعي للثورة ، بينما يمثل هذان اطوارها الذاتي (وعلى كل حال ستكون لنا عودة

مفصلة الى هذه المسألة في مكان لاحق من هذا القسم) .
ان علاقة التضافات تلك ذات سمة نسبية . فالاشكال الثلاثة لـ « الثورة »
في الوطن العربي في الوقت الذي لا يمكنها ان تكتسب معناها ودلالاتها الا
ضمن علاقتها التضافية ، فان لكل واحد منها استقلاليته النسبية . وهذا
البحث هو . كما يتضح . دراسة في مشكلات القضية التراثية باستقلالياتها
النسبية وفي اطار طموحها ان تمثل « ثورة تراثية » . وهذا يعني انه حفاظا
على نينك « العلاقة التضافية » و « الاستقلالية النسبية » ، يجب رفض
النزعة التراثية — التراث للتراث (التي بحثنا فيها سابقا تحت اسم
« النزعة التحديدية » بصيغها الثلاث ، و « النزعة السياسية » التي تلحق
كل نشاط انساني وعلى نحو تبسيطي بـ (السياسة) واحتياجاتها المباشرة .
واذا استعدنا مسألة « الاختيار التراثي » مطروحة في سياق « علاقة
التضافات » هذه بين الاشكال الثلاثة من الثورة في الوطن العربي الراهن ،
برز أمامنا امر اساسي ، ذلك هو « الدور الانمائي — الثوري » لذلك
« الاختيار » . فهذا الاخير ليس « اختيارا » مقصودا بذاته ولذاته ، وانما
هو فعل هادف . انه يهدف الى الاسهام في تغيير « المرحلة القومية المعاصرة »
تغيرا عميقا (تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية) .

ان الصور التراثية المقدمة خصوصا من السلفيين الدينيين الوثوقيين عن
التراث العربي الاسلامي والتي تمثل هي نفسها أحد أشكال الاختيار
التراثي . طمحت خلال مراحل عديدة في الوطن العربي الى تحقيق امرين :
١ — اقناع الطبقات والفئات البائسة اجتماعيا وثقافيا بأن الخروج عن
تلك الصور التراثية ليس الا « بدعة » يستحق صاحبها الادانة .
٢ — تحويل تلك الصور التراثية الى اداة تكريس للاوضاع القائمة
واضفاء هالة القداسة عليها .

ولا شك ان النظرية التراثية المقترحة هنا عليها ان تمارس أيضا « اختيارا
تراثيا » له ، بشكل من الاشكال ، دوره الانمائي ، اي دلالة وآفاقه
النفعية (البراغماتية) . هذا يشير بوضوح الى ان « الدور الانمائي »
لـ « الاختيار التراثي » العربي لا يقم اقحاما في قضية التراث العربي
عموما . وانما ينطلق من الموجبات والاحتياجات والآفاق الاجتماعية
والايدولوجية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » التي تقودها طبقة اجتماعية
واحدة او اكثر من واحدة . واذا تحدثنا عن الدور الانمائي للاختيار التراثي
من منظور نظرية التراث المقترحة هنا ، وجدنا انه يضع نصب عينيـه
الهدفين الرئيسيين التاليين :

اولا — الكشف عن منطق الحركة الداخلية للتاريخ العربي (الفكري) في
امتداده التراثي وفي وجهيه الايجابي والسلبى ، دون اي محاولة لطمس أحد
الادوار فيه ،

ثانيا — الكشف عن الجسور التي توحد ، تراثيا ، بين موجبات ومقتضيات
وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » من طرف ، والوجه الايجابي من ذلك
التاريخ في امتداده التراثي من طرف آخر ، دون الانزلاق في محاولات
تصفية « يسارية » تهدف الى تضخيم او تضئيل هذا الوجه (وسنأتي على
ذلك لاحقا بمزيد من التفصيل) .

وحينما يمارس « الاختيار التراثي » دوره الانمائي على ذلك الاساس العلمي التراثي فانه يتحول الى قوة علمية انمائية **مباشرة** . ولا شك ان التأكيد على العنصر النفعي (البراغماتي) واضح هنا تماما . ولكنه يظل تأكيداً يمثل خصيلة طرح ملتزم بالموضوعية العلمية التراثية . بتعبير آخر ، حينما « نختار » هذه الشخصية او تلك ، او هذا الاتجاه او ذاك من تاريخنا الفكري اختياراً نراثياً ، فانما نقوم بذلك لانه يتطابق ، في سياقه العام ومن حيث الاساس ، مع الحقيقة العلمية اولا ومع الموجبات والمقتضيات والآفاق الايديولوجية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » ثانيا . بل ان الفصل هنا بين تلك الحقيقة وهذه الموجبات الخ . . . ليس الا نسبيا ، باعتبار ان هذه الاخيرة لا تنتصب ضد الصعود الحضاري الايجابي (التقدمي) ، وانما تتأخى معه .

فاذا كان « اختيارنا التراثي » اذن منطلقا من نفعية « المرحلة القومية المعاصرة » ، فانه لا يتعارض مع مقتضيات الحقيقة العلمية ، بل يتطابق معها بصفته احد أشكال تجليها وتجسدها . وهنا يشير هذا الموقف الى تعارضه المبدئي مع الفلسفة - النزعة البراغماتية ، تلك التي تنفي الحقيقة العلمية حيث تجعل منها تعبيرا عن تطابق المصلحة بالنفع المباشر .

على أساس ذلك الموقف المعرفي العلمي والنفعي ، تجد النظرية التراثية المقترحة نفسها مدعوة لان تخضع للبحث التراثي ليس فحسب تلك النزعات اللاتراثية اللاتاريخية ، التي اتينا عليها في القسم الاول ، وانما ايضا التراث نفسه . والحقيقة ، ان هذا القول يحتاج بعض التدقيق . انما حينما ننظر الى « التراث » على النحو الذي طرحناه سابقا ، اي بصفته التاريخ في استمراره وامتداده التراثي ، فانه يكتسب معنى اكثر عمومية وحقلا اكثر اتساعا . حالئذ لا تعود تلك « النزعات » مجرد آراء عن التراث العربي ، وانما هي نفسها تتحول ، بصفته جزءا من الماضي في صيغته التراثية ، الى مواقف تراثية ، الى جزء من ذلك التراث يدخل ، الى هذه الدرجة او تلك ، في مكونات « الحاضر العربي » ، أي « المرحلة القومية المعاصرة » .

واذا كان الأمر كذلك ، فان النظرية التراثية المقترحة (الجدلية التاريخية التراثية) لا يمكنها ان تخشى التصدي لاي عنصر من عناصر التاريخ العربي (الفكري) . فهي اذ تقوم بذلك الفعل ، تحقق ذاتها . وهي اذ تنكص عن القيام به ، فانها ، تفقد مبررات وجودها العلمية التراثية والايديولوجية . ان جوهرها يكمن في **انتزاع الحدث التاريخي من «عطالته» ومن ركونه الى « الماضي »** ، وفي استقصاء وتشوف آفاقه التراثية . ومن هنا ، فأي حدث تاريخي عربي ، مهما كانت صيغته وخطورته وحجمه ، عليه ان يثبت جدارته التراثية ، اذا اراد الا يغيب في ردهات المتاحف ومجلدات المؤرخين الاكاديميين .

ولا بد من القول ان النظرية التراثية المقترحة اذ تسير على طريقها هذا ، فانه لا يمكنها الاستمرار عليه حتى النقطة التي تجد نفسها فيها مدعوة الى تحويل « الماضي » الى عنصر نسبي كليا يكتسب دلالة فقط **عبر** « المراحل القومية » المتتالية . ان طابعا نسبيا لذلك الماضي قائم ولا

شكك في الواقع التراثي ، الذي على تلك النظرية ان تمسك بخيوطه . ولكن في سياق ذلك الوجود النسبي ينشأ عنصر مطلق حائز على مقومات الدخول في مكونات أي من « المراحل القومية » . مثل هذا العنصر تلحسم فيه القيمة والصيغة التاريخية بالقيمة والصيغة التراثية ، لينشأ عن ذلك « موروث مطلق » . وهذا يصح ، في حالات عديدة ، في حقل العلوم الطبيعية . بما في ذلك علم الرياضيات .

أما السبب في ذلك . فهو ان منجزات تلك العلوم في ذاتها محايدة عموما ، فيمكن أن تؤخذ من هذه « المرحلة القومية المعاصرة » أو من تلك « المرحلة القومية المنصرمة » أو من تلك المستقبلية ، هذا بالرغم من ان الاطر الاجتماعي الانساني العام الذي استنبت تلك المنجزات وعملية انسنتها ، أي تحويلها الى قوة اجتماعية انتاجية (انمائية) ، مفرقان بالمواقف المسيسة المباشرة .

أما العنصر النسبي الموروث فهو ذلك الذي يتجسد ، في حالات عديدة ، في حقل العلوم الاجتماعية (مثل علم الاجتماع والنفس الخ . .) والتجارب الانسانية اليومية عامة ، وذلك بسبب ان منجزات هذه العلوم والتجارب تميل الى اللامحيد والطابع المسيس . ها هنا نجد ان هذا العنصر النسبي الموروث ينفصل عن قيمته وصيغته التاريخية ، لتسحب منه قيمة وصيغة تراثية يمكن اخذها أو رفضها ، أي يمكن الحوار معها باعتبارها ظاهرة تراثية خاضعة للاخذ والرد . وكل ذلك نفعله انطلاقا من موجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » . هذا يعني ان معيار العنصر النسبي هنا هو ، من حيث الاساس ، تطابقه مع تلك المرحلة ، أما معيار العنصر المطلق فهو ، بالإضافة الى تطابقه مع هذه الأخيرة ، أيضا تطابقه مع « المرحلة التاريخية المنصرمة » التي نشأ فيها وانبثق عنها .

وينبغي القول ان وضع العنصر النسبي في حقل العلوم الاجتماعية والتجارب الانسانية ووضع العنصر المطلق في حقل العلوم الطبيعية ، لا يمكن الاخذ بهما على عواهنهما وبدون تحفظ . فكل العنصرين يظهران في كلا الحقلين من العلوم والتجارب الانسانية ، والا لكانا من القائلين بعدم امكانية نشوء « علم اجتماعي » . وقد ظهر فيما سبق ان الموضوعية والعلمية قائمتان في البحث التاريخي والاجتماعي والتراثي ، بقدر ما هما قائمتان في العلوم الطبيعية ، وان كانتا في ذلك البحث تملكان خصائص نوعية متميزة نسبيا من مثيلتيهما في تلك العلوم .

يبقى ان نقول ، ان ممارسة الاختيار التراثي من موقع انمائي (ثوري) على النحو الذي طرحناه ، لا يعني أننا اكتشفنا بذلك فكرة التسييس في النظر الى التراث كقضية منهجية وكواقع ميداني حي ، وإنما يشير الى ان

١ - في هذا الكلام رد على احد المتعالمين الحمقى - وما اكثرهم ! - في مقالة له اراد ان يناقش فيها حوارا اجراه معي « ملحق الثورة الثقافي - دمشق ، العدد ٢ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٢/١ » . حول النظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب ، الجدلية التاريخية التراثية .

فهو يقول ، غير مدرك لدلول المصطلح الذي يستخدمه ومزورا بالتالي لما جاء في الحوار المذكور : « أما دعوة الدكتور (تيزيني) الى تسييس التراث فهي دعوة متاهرة

هذه الفكرة تكتسب في إطار « الجدلية التاريخية التراثية » موقعا ومدلولا محددين بالصورة التي أوردناها (١) .

٣ — استلهام تراثي وتبن تاريخي تراثي

إذا كنا قد أوضحنا ، بالحدود القصوى المتاحة ، الخط الفاصل والخط الجامع بين السياق التاريخي والسياق التراثي للحدث الاجتماعي ، فإنه يصبح بيننا أن توجهنا التراثي الى « الماضي » ينطلق من « استعادة » تراثية له ، أي من « اختيار تراثي » له . وهذا يقود الى اننا لا نعود الى « الماضي » لنعب منه عبا كيفما اتفق باسم « الماضي القومي أو الديني العريق » ، بل اننا نستعيد ذلك الماضي استعادة اختيارية حرة ، أي تراثية ، استعادة متبصرة بهوجبات ومقتضيات « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي وبآفاقها المستقبلية التقدمية (٢) . و « الاختيار التراثي » ، الذي يعني هنا تلك الاستعادة التراثية ، يتمثل بشكلين كبيرين ، هما « الاستلهام التراثي » و « التبن التاريخي التراثي » . فنحن نستعيد « الماضي » تراثيا ، حين نستلهمه ونسائله ونحاوره بهدف الاسهام في حل مشكلاتنا المعاصرة ، دون ان يلزمنا ذلك بـ « تبني » موقف

جدا — ملحق الثورة الثقافي — دمشق ، العدد ٦ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٢/٣١ . ان هذا الدعي المتعالم عمل (١) على اسقاط جملة وردت في الحوار المشار اليه ، جاء فيها : « اخيرا تقوم النظرية التراثية المقترحة على اساس تسييس النظر الى القضية التراثية والتراث نفسه » . هذه الجملة تعني اخضاع التراث بصفته قضية نظرية منهجية وواقعا مبدانيا حيا الى موقف تسييس منطلق من السوبة العلمية والاختيار التراثي المتبنين من « المرحلة القومية المعاصرة » المفهومة في إطار العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج » . فهنا إذن تسييس ليس للتراث كواقع ميداني حي فحسب ، وانما كذلك له بصفته قضية منهجية نظرية (٢) . لم يدرك ذلك الدعي المتعالم البعد الجديد لعملية التسييس المقترحة ، ذلك البعد الذي يتجسد بتحديد السمات الاساسية لـ « الجدلية التاريخية التراثية » ، بما في ذلك الاختيار التراثي في صبغتيه الرئيسيتين ، الاستلهام التراثي والتبني التاريخي التراثي . وقد جاء هذا كله مكتفا في الحوار المومي اليه .

٢ — ان الاستلهام التراثي يتعارض مع الدعوة الى الحفاظ على « الماضي » كما هو ، لان هذا الاخير لا يحوز على قيمة ما الا من خلال « المرحلة القومية المعاصرة » . اما ما دخل من ذلك « الماضي » في نطاق « المطلق » والذي تكشف عنه عبر مفهوم « التبن التاريخي التراثي » ، فإنه هو ايضا لا يمكن ان يتبنى على عواهنه من قبل تلك « المرحلة » ، اذ عليه ، اذا اريد له ان ينصهر في عضوية هذه الاخيرة ، ان يكتسب شخصية جديدة الى هذا الحد او ذاك ، بحيث يكون قادرا على ان يمثل تلك « المرحلة القومية المعاصرة » ، وبحيث تكون هذه الاخيرة مثله له .

من هنا نجد ان ما يكتبه جمال الدين عطية في « كلمة التحرير » للعدد الاول من مجلة « المسلم المعاصر » — بيروت شوال ١٣٩٤ — تشرين اول ، محاط بالتشويش وعدم الدقة ، بالرغم من طموحه للوصول الى موقف « نقدي » من التراث الاسلامي . فهو يرى ان الاجتهاد الذي تدعو له مجلته يتجاوز التراث الاسلامي ، مرتين . يتجاوز مرة تجاوز الواعي الدارس الذي يعتمد اساسا على منابع الاولى : الكتاب والسنة ، مقدما كليهما على ما سواها من العلوم الاسلامية التقليدية ، ويتجاوز التراث مرة اخرى ، واعيا دارسا مستفيدا ايضا ليلتهم بالعصر ، ناهلا من علومه ومتفاعلا مع قضاياها ومتفهما لمشكلاته .

من ذلك الماضي تبنيًا عشوائيًا أعمى وعلى أساس التقديس أو الاحترام المسبق له . ان هذا الاستلزام يتجه الى العنصر النسبي في « الماضي » ، أي العنصر الذي أصبحت قيمته مقترنة فقط بالموجبات والمقتضيات الأيديولوجية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » . نستطيع ان نستعرض هنا ، مثلاً ، رد الفكر المعتزلي (النظام — مات عام ٢٣١ هـ) على دعاة « المذهب الذري » من المسلمين الذين راوا في امكانية توقف تجزئة الجزء الى ما لا نهاية تعبيراً عن القدرة الالهية على الفعل والتدخل المطلق فسي العالم . فلقد رفض النظام هذا الرأي ، معتبراً ان الجزء يتجزأ أبداً ، وأن الاله غير قادر على أن يوقف هذه التجزئة . أما كيف يمكن القول بذلك ، فقد لجأ النظام ، في سبيل تبريره ، الى ما سماه بـ « الطفرة » ، تلك التي اتاحت له القول بأن أجزاء الجبل أكبر من أجزاء حبة الخردل . وإذا عرفنا ان النظام عارض ، في رأيه ذاك ، الذريين اليونان الماديين القدماء ، وعلى رأسهم ديموقريطس ، وأن أولئك الذريين المسلمين قد وافقوا هؤلاء اليونان في « ذريتهم » من حيث تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ ، تبين لنا أين معقد المسألة التي نبحث فيها :

ان النظام الذي الح على ان أجزاء الجبل أكبر من أجزاء حبة الخردل بهدف تدعيم رأيه الذري الذي يخالف فيه الذرية اليونانية المادية ، ان النظام في رأيه هذا يشكل ، مع ممثلي هذه الذرية اليونانية ، ينبوع استفهام تراثي عميق بالنسبة الى « مرحلتنا القومية المعاصرة » . فبالرغم من أن كلا الفريقين ، الذرية اليونانية في تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ والنظام في رأيه حول أجزاء الجبل والخردل ، خاطئان من الناحية العلمية المعرفية التي اتضحت خصوصاً في العصر الحديث ، فإنهما يحملان دلالة **أيديولوجية تراثية** مرموقة تكمن في التصدي للاتجاه المثالي الجبري الغيبي في اليونان القديمة وفي المجتمع العربي الوسطوي ، وبالتالي في التصدي للقوى الاجتماعية التي كمنت وراءه .

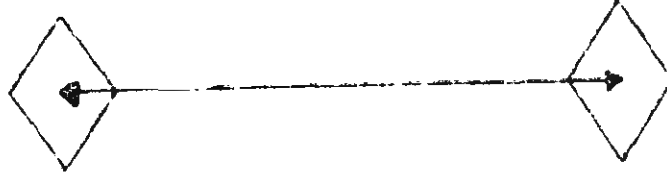
ان « استعادة » الماضي تعني ، في مثل هذا الحال ، ان نستلهم ذلك الموقف الأيديولوجي من خلال ربطه بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » ، حيث يتاح لنا ، على ذلك الطريق ، التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهاً . لقد قاموا بالتصدي للجبرية الغيبية ، بالرغم من المواقف الخاطئة معرفياً التي وقعوا فيها . في هذا الوضع تكمن نسبية « الماضي » في سياقه التراثي ، لاننا نرفض الان ومن موقع العلوم الطبيعية المعاصرة الاخذ برأي النظام حول أجزاء الجبل والخردل وبرأي الذريين اليونان حول الجزء الذي لا يتجزأ .

لكن « الاستعادة » للماضي تسير الى حدود أبعد ، حينما نقر بأن هنالك عنصراً مطلقاً في ذلك الماضي ينبغي ان يؤخذ ليوضع في مكانه من « المرحلة القومية المعاصرة » . مثل ذلك العنصر نجده مثلاً ، في رأي النظام حول الجزء الذي يتجزأ ، الذي أصبح ، ضمن نسق جديد ، واحداً من المكتسبات الأساسية للعلم الفيزيائي المعاصر . أي ان ذلك الرأي لم يفقد قيمته المعرفية ، فظلت قيمته فيه ذاته ، من حيث هو حدث تاريخي . وهذا يعني ان ما نقوم به يدخل في عداد « التبني التاريخي التراثي » .

ويمكننا اللجوء الى المنظور التبسيطي ، لنرى أمامنا الشكلين التاليين :



شكل (٤) العلاقة بين الماضي والمرحلة القومية المعاصرة عبر العنصر النسبي (أي عبر الاستلهام التراثي)



شكل (٥) العلاقة بين الماضي والمرحلة القومية المعاصرة عبر العنصر المطلق (أي عبر التبني التاريخي التراثي)

ففي الشكل (٤) نتبين ان الماضي يتجه نحو الحاضر ، لانه يجد قيمته القصوى من خلاله (أي الحاضر) . أما في الشكل (٥) فاننا نتبين أن القيمة المعاصرة للماضي تحدر ليس من الحاضر فحسب ، وانما كذلك منه هو نفسه ، أي من سياقه التاريخي .

ان الطموح الحر الموضوعي والمشبع بروح المسؤولية ، أي المنضبط بضوابط موجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » وبإمكاناتها العلمية التراثية ، لاستبصار ودعم هذه المرحلة عبر اسهام الماضي ، هو ما يحدد الاختيار التراثي الذي يكون ، بشكليه ، الاستلهام والتبني ، أحد أسس النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية .

هكذا نتضح اذن معالم « الاختيار التراثي » : انه استلهام تراثي يركز على العنصر النسبي من الماضي ، غاضا النظر عن قيمته المعرفية التي فقدتها . ومركزا اهتمامه على قيمته الايديولوجية المشتركة ، وهو كذلك « تبني » تاريخي تراثي يركز على العنصر المطلق من الماضي بقيمته المعرفية ووظيفته الايديولوجية ، هذا مع ان عملية التبني تلك نفسها تشترط ، انطلاقا من طابعها الجدلي ، ان تخضع القيمة المعرفية في ذلك العنصر المطلق للمعرفة المعاصرة المنبثقة من « المرحلة القومية المعاصرة » على شكل تمثل وانصهار جديليين .

وليس من شك أن ممارسة « الاستلهام التراثي » عملية معقدة تقتضي اكتشاف الحدث الماضي (التاريخي) في سيفته الاصلية ، بهدف تمثله واستخلاص ما يمكن استلهامه منه . وهذا يتطلب فهما عميقا للماضي وللحاضر ، كما يشترط امتلاك اداة البحث الخلاقة (الجدلية التاريخية التراثية) على نحو يسلط الاضواء على المشكلة ، وذلك في سياق الفعل الاجتماعي النشيط المبدع . (١)

وفقا لما سبق من فهم لـ « الاستلهام التراثي » ، يصبح متوجبا أن نسقط من حسابنا كل الزام تجاه هذا الموقف أو ذاك من الماضي التراثي ومن العناصر التراثية الداخلة في تركيب « المرحلة القومية المعاصرة » ، إذا لم يلب حاجة موضوعية أو ذاتية لهذه المرحلة . فهنا ينطلق من « المرحلة » المشار إليها وليس من « الماضي » ذاك : أن قيمة ذلك الموقف تستمد أولا وأخيرا منها ، لأنها في موقع الحكم الاوحد .

أما على صعيد مفهوم « التبني » الذي يتعلق بـ « الماضي » في وجوده المطلق ، فاننا نجد أنه يستمد قيمته ليس من « المرحلة القومية المعاصرة » ، حينما توظفه في خدمتها ، فحسب ، وإنما أيضا منه نفسه بصفته حدثا تاريخيا انجز في « مرحلة قومية منصرمة » . وهنا يجب أن نشير الى وجه آخر من « التبني » ذاك يحتوي ضمنا اتجاه استلهام العنصر الذي يقف عنده . ذلك لأن مثل هذا العنصر حيث ينبىء عن ضرورة تبنيه تاريخيا ، فانه ، بذلك ، يشكل أيضا ينبوعا لاستلهام تراثي منطلق من « المرحلة القومية المعاصرة » ومنتها في مصبها . ذلك كله يسمح بالقول بأن « التبني التاريخي التراثي » أكثر غنى وشمولا من « الاستلهام التراثي » ، ومن ثم فإن الاول يمكن أن يتضمن الثاني ، دون أن يصح عكس ذلك .

والآن ، إذا كنا قد حصرنا طريقة استعادة التراث (بمعنى احيائه ، كما يقال) بصيغتي الاختيار التراثي ، الاستلهام التراثي والتبني التاريخي التراثي ، فاننا بذلك أعطينا هذا الاختيار سمة شمولية على صعيد تلك الاستعادة . هذا يعني أن كل أوجه الماضي (التاريخ) في سياقه التراثي ، سواء كانت ذهنية مكتوبة ومنقولة شفويا (فلسفة ، أدب ، شعر ، فن الخ) أو مادية ، تخضع ، على هذا النحو أو ذاك ، لهذا الاستلهام ، دون استثناء ، ودون أن يصح ذلك كليا على التبني المحدد هنا . السبب في ذلك يكمن في أن العناصر المستلهمة لا تشكل في ذاتها التاريخية شيئا ، بقدر ما يتمثل هذا الشيء في المحرضات الخصبة التي تثيرها .

وحتى على صعيد الشعر يصح ذلك الموقف ، بل ربما برز هذا الأخير هنا بمزيد من الوضوح والتميز . فالشعر بصفته وجها ذاتيا متميزا لجسد (وجود) اجتماعي ، لا يسعه إلا أن ينشأ في سياق تراثي ما . أي أنه لا يتكون من صفر اجتماعي وشعري . ومن هنا فإن سحب خط فاصل بين الشعر من جهة وبين باقي النشاط الفكري الروحي الانساني من جهة

١ - ان استلهام الماضي في جوانبه الادبية يمثل امرا معقدا بسبب من ان النصوص والاحداث الاجتماعية الادبية ، وخصوصا في مراحل القمع الفكري وفي حالات ضياع الاصول تحمل دلالات رمزية يصعب استنطاقها . وهذه الصعوبة اشار اليها الاديب شوقي بغدادي ، حيث كتب في معرض حديثه عن « الزياء كما هي - جريدة الثورة الدمشقية » ١٩٢٦/١١/٢٧ : « استلهام التاريخ في سبيل انجاز اثر ادبي عمل بالغ الصعوبة وهو اصعب بكثير من الكتابة التي تستلهم الواقع الراهن .

اخرى انطلاقا من ان الاول يمثل « عالم الابداع » وان الثاني يمثل « عالم اللاابداع » ، ان سحب مثل هذا الخط الفاصل يجعل من الشعر عالم الاتصال المطلق .

هذا الموقف الاخير يصل اليه ادونيس ، حيث يرى « ان عالم الابداع منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث من حيث ان المبدع لا ينقل الابداع ولا « يرثه » . والمسألة ، بالنسبة الى المبدع ، ليست مسألة تراث وانما هي مسألة ابداع . وهو حتى حين يستلهم بعض العناصر القديمة ، او يعتمد بعضها الاخر ، فان عمله هذا لا يكون قائما على مفهوم النقل والتوريث ، وانما على مفهوم الابداع والتجاوز » (١) .

لا شك ان ادونيس في موقفه ذاك ينطلق من ان « الابداع » يقف في خط متعارض مع « الاستلهام التراثي » ، وفي هذه المسألة يكمن الخطا — الاشكالية . ذلك لان من عناصر الابداع الاستلهام عموما والاستلهام التراثي على نحو خاص . بالاضافة الى ذلك ، ينبغي التمييز بين « الابداع » « والخلق » — وهو مشكلة أثارها الفلاسفة العرب الاسلاميون بصورة خصية . فالمصطلح الاخير يحمل مدلول اليجاد من عدم اطلاقا . وهذا ما اوكل تحقيقه الى الالهة العلوية المفارقة . اما المصطلح الاول ، الابداع ، فيشترط التعامل مع مادة مسالها سياق تراثي ما . وهكذا فليس من الافتئات على الشعر والشعراء ان نقول ، ان الشعر يمثل في عناصر معينة فيه معينة خصباً للاستلهام الشعري التراثي « المبدع » . وادونيس نفسه انجز اعمالا تشير بوضوح الى استلهامه التراثي لعناصر شعرية منصرمة (مثلا في : ديوان الشعر العربي) ، كما انه يعبر عن هذا الموقف الاستلهامي بصيغة تصدق ايضا ، بل في المقدمة ، على الشعر . (٢) وحيث يكون الوضع على هذا النحو ، فان الباحث في « الفكر العربي » يجد نفسه امام مهمة شائقة ومعقدة . انها مهمة المؤرخ والباحث التراثي ، في آن . وربما يبدأ الامر سهلا ، حينما يكون متعلقا بمهمة المؤرخ . اذ هنا تكمن فعالية هذا الاخير في استقصاء البعد التاريخي للحدث التاريخي ، بدءا من توثيق هذا الحدث وانتهاء بوضعه في سياقه التاريخي . وعملية الاستقصاء هذه هي كذلك ، لانها لا تخرج عن « خط المتاخمة » بين الماضي والحاضر (انظر شكل ١) .

١ — ادونيس : ٢ — مسألة تاريخية ، جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٧/٤/٨ ، ومن الواضح انه في رايه هذا يرد على الحوار المشار اليه سابقا .

٢ — يكتب ادونيس (في مقالة بعنوان : تركنا قليلا في الشمس ، يا صديقي — جريدة الثورة دمشق ١٩٧٦/١/٧) ، ما يلي : « لا اطلب بالانفصال عن شعرية الشعر الجاهلي او الاموي ، مثلا وانما اطلب بالانفصال عن نمطية التعبير فيه . ولا اطلب بالانفصال عن قلق البحث للوصول الى الحقيقة عند علماء الكلام ، مثلا ، او عند الغزالي ، وانما اطلب بالانفصال عن مفهوم الفكرية ، والقضايا التي طرحوها ، والعوالم التي داروا فيها .

أما مهمة الباحث التراثي فإنها تتحدد باستقصاء **البعد التراثي للحديث** التاريخي ، ذلك البعد الذي يتلخص بـ « خط التداخل والتشابك » بين الماضي والحاضر (انظر شكل ٢) ، وبين الماضي والحاضر والمستقبل ، على النحو الذي أيننا عليه من قبل ، (انظر شكل ٣) . وبما أن « البعد التراثي » للحدث التاريخي يبقى بعيد المنال عن البحث العلمي في حال عزله عن « البعد التاريخي » لذلك الحدث — اذ انها يشكلان وحدة جدلية عميقة — ، فقد توجب على كل من المؤرخ والباحث التراثي أن يقيما علاقات علمية واسعة ودائمة بينهما ، يتبادلان عبرها الحوار البناء حول ما يحققانه من انجازات تاريخية وتراثية .

بل ربما قلنا أكثر من ذلك ، انه لعمل علمي كبير أن تندمج شخصيتا الباحث التراثي والمؤرخ ببعضهما اندماجا خلاقا ، ولكن حتى لو تحقق هذا الطموح لدى بعض العلماء ، فانه لا يعني أن تزول الفروق بينهما . انها تبقى قائمة ، وينبغي أن تظل كذلك انطلاقا من أن لكل من المنظومتين العلميتين موضوعا خاصا : هو الحدث الماضي (المنصرم) في صيغته التاريخية بالنسبة الى علم التاريخ ، والحدث الماضي (المنصرم) في صيغته التراثية بالنسبة الى علم (نظرية) التراث .

هكذا اذن نجد القضية ، قضية (التراث العربي) ، على غاية الحساسية والاهمية العلمية والسياسية . وحينما تعلن النظرية التراثية المقترحة هنا عن نفسها ، فانها ترى أن تنطعها وادعاءها بأن تكون كذلك ، سوف يفي « حبرا على ورق » ، اذا لم تستمد مشروعيتها وجدارتها التاريخية والتراثية من مشروعية وجدارة التاريخ والتراث العربي والتاريخ والتراث الانساني العالمي من جهة ، ومن المشروعية والجدارة الموضوعية والذاتية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي ومن منجزات « المراحل القومية المعاصرة » للشعوب الاخرى من جهة اخرى .

ان هذا الطرح للامور اقتضى منا أن ندخل معترك تلك الاصعدة دخولا ميدانيا ، مما جعلنا نرى في هذه « المقدمة في نظرية حول التراث العربي » مدخلا لاحد عشر جزءا نعمل على انجازها في مراحل متتالية لاحقة ، نطمح لان نحقق خلالها مشروعا منوعا ، ولا شك : بالمغامرة ، مشروعا لاقتحام الفكر العربي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في صيغته التاريخية والتراثية . ويبقى صحيحا أن نقول ، وفقا للحقيقة في سياقيتها التاريخية والتراثية ، ان من اجتهد واصاب فله اجران ، أما من اجتهد ولم يصب فله اجر واحد ، اذ انه ، في هذه الحال ، يكون ، بالحد الأدنى ، قد أثار المسألة .

باختصار ، اطالب بالانفصال عن الموروث الذي استنفذ ولم يعد يخترن اية طاقة على

الاجابة عن اية مشكلة عميقة نجابهها اليوم ، او على مساعدتنا في تلمس طريقنا نحو المستقبل .

اطالب بالانفصال عن الرماد ، لا عن اللهب » .

ليس التأكيد على استلهم « اللهب الشعري والفلسفي » دون « الرماد » جزءا هيميا

من الابداع ؟

الفصل السادس

الاصالة والمعاصرة

لقد أثارت هذه المسألة ، وما تزال تثير مجموعة كبيرة من الحوارات والخصومات التي تمثل أمرا ذا فائدة ، ولا شك ، وأن كان ذلك يخلق أحيانا إشكالات جديدة تضاف للمسألة مجددا .

ولقد بدا لفريق من الناس انه لا لقاء بين الاصالة والمعاصرة . فالواحدة منهما تمثل عالما منفصلا عما سواه . وهذا ما أوقع الفريق المشار اليه في « النزعة السلفية » — حيث أكد على الاصالة — ، وفي « نزعة المعاصرة » — حيث أكد على المعاصرة — .

في هذا الفصل الميكانيكي بين الاصالة والمعاصرة كمنت بواعث ردود الفعل التي تبلورت في « النزعة التلقينية » ، التي جهدت نفسها لتحقيق مصالحة بينهما . ولكن هذه الأخيرة تمت على نسق تلقيني فاقد للموقف — المعيار المبدئي الذي يمكنه تحديد رؤية النظر الى المسألة .

وليس من شك في ان وضوحا نظريا علميا على صعيد المسألة المطروحة يمكن تحقيقه مع اكتشاف واستقصاء ذلك الموقف — المعيار المبدئي . وفي رأينا ، هذا الأخير يكمن في المصطلح الذي اتينا عليه فيما سبق ، وهو « المرحلة القومية المعاصرة » . ان احتياجات وضرورات وافاق هذه المرحلة هي التي تصوغ موقفنا الاصيل والمعاصر . وهنا ، مرة أخرى ، نواجه ضرورة استخدام مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » ، لانه يغطي المسائل المنبثقة عن الاصالة القومية ، التي تعني هنا « الخصوصية » النسبية التي يملكها هذا الشعب أو ذاك . ولكن ذلك المصطلح يبقى ، أيضا على هذا الصعيد ، يمثل المعادل التراثي للمصطلح العلم — اجتماعي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

على هذا النحو تتضح آفاق النظر الى المسألة . حالئذ تكف « الاصالة » عن ان تعني بالضرورة الاندغام بـ « الماضي القومي » وتبنيه كما هو على عواهنه ، بل أصبحت بتحدد بأنها ممارسة « الاختيار التراثي » بصيغتيه ، « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي ائتراثي » ، بشكل الاحتياجات العملية والنظرية لواقع الحال المعاصر (المرحلة القومية المعاصرة) في افقه المستقبلي . انها

(اي الاصلة) لم تعد تعني — كما كان الحال على مدى مراحل طويلة وعلى لسان مجموعة من المثقفين والمؤرخين — العودة الى الماضي القومي والانصهار فيه ، وانما غدت ، من منظور الجدلية التاريخية التراجيكية ، تتحدد بانها استعادة له استعادة جدلية تاريخية تراثية خلاقة (مبدعة) . أي على نحو يؤكد ويعمق موجبات واحتياجات واقع الحال ذاك .

واذا كان الامر كذلك . فان الماضي القومي لم يعد هو نفسه معيار الاصلة ، وانما الامانة العلمية النظرية والعملية المسيسة لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في انقها المستقبلي هي التي غدت صاحبة ذلك الحق . وعلى هذا الاساس ، يصبح لكل عصر الحق في ان يمارس الاختيار التراثي وفق احتياجاته وتطلعاته الموضوعية والذاتية ، فيأخذ من عناصر التراث الماضية والراهنة على سبيل الاستلهام التراثي أو التبنّي التاريخي التراثي ما يلبي تلك الاحتياجات والتطلعات ، ويدع منها ما هو غير ذلك للباحثين المؤرخين ، الاكاديميين .

في سياق ذلك وعلى ضوءه ، تتضح وتتلور ، كذلك ، معالم « المعاصرة » . هذه المعالم ، التي لم تعد هنا متطابقة مع القول باندغام وانصهار مع « الراهن » على عواهنه ، تقوم على اكتشاف الخصائص الداخلية لواقع الحال الراهن (المعاصر = المرحلة القومية المعاصرة) ، مستخدمة في ذلك العلوم الانسانية (علم اجتماع ، اقتصاد سياسي ، علم نفس الخ ...) والعلوم الطبيعية (الجغرافية الطبيعية ، علم الانواء الخ ...) ، وعلى تسييس هذا الاكتشاف العلمي ، أي وضعه عمليا في خدمة تقدم المجتمع العربي (وتقدم المجتمع البشري عموما) .

على هذا الاساس يتاح لنا استنباط علاقة انسجام فعلي عميق بين « الاصلة » و « المعاصرة » ، بحيث ان كلا منهما تغدو أحد وجهي قضية واحدة . واذا ما اتيح لهذا الانسجام ان يتحقق عمليا ، فان الحديث عن وضع هجين وعن شعور بالهجنة (في حال الابتعاد عن التراث القومي) وعن وضع غربي وشعور بالغربة (في حال الابتعاد عن المرحلة المعاصرة التي يحدد معالمها ايضا ما يمكن ان يؤخذ من « الغير » الاوروبي والاميركي والافريقي والاسيوي) ، يصبح لاغيا .

ثم يعد ، طبقا لذلك ، محتما علينا ان نقع في احراجات وعقود حصارية ، اذا اخذنا من هذا البلد أو ذاك ، ومن هذه الحضارة .

او تلك ، طالما ان هذا الاخذ ينحدر من الموجبات والمقتضيات والآفاق المستقبلية للمرحلة القومية المعاصرة . وكذلك ، لم تعد المسألة تطرح على النحو التالي : هل نأخذ تراثنا (موروثنا) القومي أو نرفضه ؟ المسألة هذه أصبحت تدور في محور السؤال التالي والاجابة عنه : أي عناصر من تراثنا بمقدورها ان تسهم في بناء « المرحلة القومية المعاصرة » ، التي ترتبط بالمرحلة المعاصرة للشعوب الاخرى في العالم بروابط وثيقة ،

أهمها خضوعها للقانون الشامل لعصرنا . قانون الانتقال السـيـ
الاشتراكية ؟ وهذا السؤال هو ، في حقيقته كما رأينا ، الاختيار
التراشي الحر الموضوعي . في هذه الحال لم يعد « الاختيار التراشي »
منصبا على الحادث الاجتماعي الماضي القومي في سياقيه التاريخيـ
والتراشي فحسب ، وإنما أصبح كذلك موجها إلى التراث الانساني
عموما .

بناء على ذلك يتحدد منحى ومضمون موقفنا من التاريخ (بمعنىـ
الماضي) : انه التزام به التزاما تراشيا (على سبيل الاستلزام التراشي)
والتزام به التزاما تاريخيا تراشيا (على سبيل التبنى التاريخيـ
إلتراشي) . والتزامنا هذا حر بالمعنى العميق للكلمة ، بمعنى الفعل
الواعي المنضبط بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القوميةـ
المعاصرة » . ها هنا نواجه - مرة أخرى ، ردا مبدئيا على « النزعة
النحيذية » بصيغها الثلاث . الأكاديمية والوثائقية واللاادلجة .

وهكذا يتبدى موقف الباحث التراشي من « المادة التاريخية » ومن
موقف المؤرخ لها واضحا ودقيقا . انه ، ببساطة ، موقف تراشيـ
تاريخي . فكلاهما . « المادة التاريخية » وموقف المؤرخ لها . يتحول
في عين ذلك الباحث إلى تراث (موروث) ، يحقق من القيمة العلمية
والسياسية الخ بقدر ما يكون قادرا على تلبية احتياجات
وضرورات ما أسميناه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » في آفاقها
المستقبلية .

فالاعتراف بـ « موضوعية » التراث يقوم ، إذن على موضوعية تلك
« المادة التاريخية » وموقف المؤرخ لها أولا ، وعلى موضوعية « المرحلة
القومية المعاصرة » ثانيا . وإذا ما بدا لنا ان « الاختيار التراشي » يقوم
على الحرية الذاتية ، وهو فعلا كذلك ، فان هذه الحرية الذاتية
مضبوطة بضوابط تلك « المرحلة القومية المعاصرة » الموضوعية .

★ ★ ★

ثمة نقطة أخرى تتصل بمسألة « المعاصرة » ، وهي اقتصران
تلك الحرية الذاتية - الموضوعية لـ « الاختيار التراشي » بوعي علمي
دقيق لـ « عصرية » المرحلة القائمة ، هذا الوعي الذي يضم فنيـ
طياته حساسية مرهفة بتلك العصرية في آفاقها المستقبلية ، تلك
الحساسية التي تحدث عنها ت.س. اليوت في معرض تصديه لقضية
الشعر . وبطبيعة الحال ، الامر لا يتعلق بذلك الوعي العلمي الدقيق
المترع بتلك الحساسية المرهفة ، على عواهنه وإنما في إطار من
الفعل الانساني النشط .

وهذا يشير إلى ان وحدة النظر بالعمل الجدلية تبرز هنا محورا لتقضي
وفهم مسألة « المعاصرة » . ان هذه الوحدة تمنح الباحث التراشي ،

وبدرجة اكبر المقوم التراثي طاقة مكثفة وكبيرة لضبط اختياره التراثي .
بمعنى آخر . هذا الاختيار التراثي تغدو ممارسته مشروطة بممارسة
عملية مباشرة . والذات ، الانسان ، يصبح جديرا بممارسة اختياراته
التراثية ، بقدر ما يوجد في المواقع العملية الأكثر فاعلية ونشاطا .
وعلى ذلك ، فالحرية الذاتية لـ « الاختيار التراثي تكف عن ان تفهم
كنشاط ذاتي « مبدع » ، لتغدو مضبوطة بضوابط الضرورات الاجتماعية
والطبيعية . محققة . على هذا النحو معاصرة أصيلة أو أصالة
معاصرة . (١)

ان امتلاك وضوح علمي نظري (جدلي تاريخي تراثي) وتوظيفه في
خدمة المرحلة المعاصرة من الوطن العربي على نحو يتيح لذلك الوضوح
أن يخصب ويفتني دائما عبر انتقاله من الخاص الى العام وعودته من
العام الى الخاص ، ان هذا كله هو جماع القول في قضية «الإصالة»
والمعاصرة . ذلك لان الانسان الذي يقوم هنا بذلك الفعل النظري العملي ،
يحقق ويكتشف نفسه بصفته هذه ، أي بصفته مبدعا ، ولكن ابداع الذين
يجدون في التواصل التراثي البشري وفي الانقطاع التاريخي البشري
مبتداهم ومنطلقهم .

١ - ضمن هذا الفهم للمسألة لم يعد ما جاء في جريدة الاهرام (القاهرة ٧٧/٣/٢٣) بقلم
احمد بهجت من ان « جوهر الحرية .. (هو) قطع العلائق والباس مما في ايدي الخلاق » ،
الا شكلا من اشكال الفعالية الصوفية المفرقة في الذاتية ، ولا يمكنه بالتالي ان يكون
« اختيارا تراثيا » منطلقا من « المرحلة القومية المعاصرة » في افقها المستقبلي ، وان بقي
يمثل « اختيارا تراثيا » لعناصر « الموت » في الماضي (الصوفي الاسلامي) .

الفصل السابع

أجدلية التاريخية التراثية والثورة الثقافية

تمهيد

لقد تنقسينا في الفصول الثلاثة الأخيرة أهم المسائل — في رأينا — المتعلقة بالمشكلات النظرية للتراث عموماً ، والعربي على نحو خاص . ولا شك أن إنجاز مثل هذا الجهد العلمي النظري يقتضي القيام بدراسة عامة أولية لموضوع البحث نفسه ، أي أن صياغة نظرية في التراث ، عربياً أو غير عربي ، تشترط الإحاطة بهذا التراث ذاته . هذا الأمر ضروري ورئيسي . وإلا فإن القضية تتحول إلى تنطع وادعاء لا يقوم على أي أساس من البحث العلمي الجاد .

وإذا كنا قد قدمنا « مشروعنا » بهذا الجزء الأول ، الخاص باقتراح نظرية تراثية ، فإننا قد عملنا في الحقيقة ، عبر ذلك وقبله ، على استقصاء الفكر العربي من القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في سياقه التاريخي والنثائي . وما تقديمنا هذه الفصول النظرية التراثية عليه ، أي على الأجزاء اللاحقة التي ستبحث في دقائق هذا التراث ، إلا إجراء منهجياً يقتضيه النسق المخطط لهذا « المشروع » .

ولقد كنا ذكرنا أن أحداث ثورة في فهم قضية التراث لا يسعه إلا أن يجد في أحداث « ثورة ثقافية » جديدة شرطاً ضرورياً أساسياً له . وهذا الوضع يصدق على الوطن العربي كما يصدق على بلدان أخرى . وإذا أردنا إيصال هذه المسألة إلى نهايتها المنطقية الضرورية الحازمة ، توجب علينا القول ، أن أحداث ثورة في فهم قضية التراث (ثورة تراثية) في كنف ثورة ثقافية ، يشترط بالضرورة أحداث « ثورة اجتماعية » تشكل القاع الاجتماعي لتينك الثورتين .

وإذا دققنا في المسألة أكثر ، استباننا لنا جدلية العلاقة بين النظرية التراثية المقترحة من طرف وبين الثورة الثقافية والثورة الاجتماعية من طرف آخر . فهذه الأخيرة تقدم الإطار العام الموضوعي لها ، أما الثورة الثقافية فإنها تمثل بالنسبة إليها الإطار الخاص الذاتي .

ولو عدنا إلى مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » من حيث هو صيغة أخرى خاصة لمفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، لوجدنا أنه يشكل جماع تلك الأشكال الثلاثة من الفعل الثوري . فهذه المرحلة بموجبها ومقتضياتها الراهنة وبآفاقها المستقبلية الثورية هي التي

تحدد أولا واخيرا طبيعة تلك الاشكال والقوى السياسية والاجتماعية القادرة على منحها وجودها العملي الحيوي .
وبطبيعة الحال ، حينما نحدد علاقة النظرية التراثية المقترحة بالثورة الثقافية والثورة الاجتماعية على ذلك النحو . فانه يصبح من الخطا الاعتقاد بان هذه العلاقة تحمل طابع التبعية الميكانيكية . اذ في الجين الذي تشكل فيه الثورة الاجتماعية الاطار العام الموضوعي ، والثورة الثقافية الاطار الخاص الذاتي لتلك النظرية ، فان هذه الاخير (التراثية) تمارس من طرفها دورا فاعلا في تينك الثورتين . لماذا ؟ لان طرح ثورة اجتماعية ، بالصيغة التي علينا ان نحددها لاحقا ، يفترض ضمنا طرح ثورة ثقافية ، بما في ذلك من ثورة في تناول قضية التراث وفي تجسيدها في مواقف عملية حية . انها ان بحق علاقة **جدلية** ، لا ميكانيكية ، تلح على **الاولويات** الاجتماعية مأخوذة في موقعها — من سياق التثوير الثقافي العام والتراثي الخاص . (١)

١ — ان فهم العلاقة بين الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية ، ضمن منحنى اشتراكي علمي (ماركسي) اثار وما يزال يثير التباسين . الاول منهما ينطلق من اعتبار تلك العلاقة أحادية الجانب ، تكون فيها الثورة الاجتماعية الفاعل الاول والوحيد في المجتمع . ويقصد بذلك عادة التأكيد على ان البنية التحتية للمجتمع هي التي بيدها حسم الامور ، بينما بنيت الفوقية تتكون بفعل آلي مع نشوء تلك البنية الأولى ، واذا سقطت هذه ، فإن الثانية ، الفوقية ، يتوجب عليها السقوط . وقد سيطر هذا الالتباس ، لفترة معينة ، على عقول مجموعات كبيرة من المثقفين في اوربا والوطن العربي نتيجة عدة عوامل موضوعية واخرى ذاتية .

ذلك الموقف المنطلق من التأكيد الميكانيكي على الاولوية المطلقة للثورة الاجتماعية ، يجد رفضا من قبل موقف آخر يجسد الالتباس الثاني في فهم العلاقة المشار اليها فوق . وهذا الاخير يرتكز الى ان ليس من اولوية ، بأي منحنى من المناحي ، للثورة الاجتماعية تلقاء الاخرى الثقافية في اطار التحويل الاشتراكي . واصحاب هذا الرأي يدافعون عنه باسم الثورة « الشاملة المتكاملة » . فيكتب ، في سورية مثلا ، شوقي بغدادي مؤكدا على ان « الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية جبهة متداخلة واحدة تعمل معا لاهدات التغيير المنشود ولا يمكن على الاطلاق ان نعطي الاسبقية لواحدة منهما على الاخرى » (جريدة الثورة — دمشق ١٢/٢/١٩٧٥) .

بيد ان نقصي المسألة على نحو جدلي فعلي ، اي على نحو نرى فيه ليس انفاة فقط ، وانما كذلك الاشجار المكونة لها والمختلفة كما ونوعا ، يتيح لنا القول : ان اولوية نسبية ما للثورة الاجتماعية الاشتراكية بركائزها الاقتصادية تلقاء الثورة الثقافية ، امر محقق . ذلك لان هذه الاخيرة لا تستطيع في واقع الامر ان تطرح نفسها في الهواء ، وانما على اساس تحويل ملكية وسائل الانتاج الرئيسية الى ملكية عامة . وحيث يتحقق ذلك بشكل اساسي ، يتاح للثورة الثقافية ان تحقق ابعادها العميقة على ايدي ناس تحرروا ، من حيث الاساس ، تحررا اقتصاديا . اما الوضع الثقافي الذي يمهّد للثورة الاجتماعية فانه لا يدخل في الحقيقة في صلب المجتمع الاشتراكي ، وانما في المجتمع السابق عليه . عدى ذلك ، هذا الوضع الثقافي لا يشكل ثورة ثقافية ، لان هذه من مهمات المجتمع

ولا شك أننا حين نفتقد هذه الرؤية الجدلية للمسألة ، يصبح من السهل الانصياع الى آراء من تمط تلك التي يطرحها عبد الله العروى حول المشكلة الثقافية الراهنة في الوطن العربي . فالعلاقة الجدلية بين الثورة الاجتماعية (الاشتراكية كما سنرى لاحقا) والثورة الثقافية يطاح بها لصالح هذه الأخيرة ، وذلك انطلاقا من أن « مهمة المثقفين العرب الآن لا تكمن بالدرجة الاولى في الاستيلاء على السلطة وإنما في السيطرة على المجال الثقافي » . (١)

ونحن لو شاركنا العروى طرحه هذا ذا « النزعة الثقافية » ، لوصلنا — في معرض اثارنا لقضية التراث العربي — الى المصادرة القائلة بأن مهمة المثقفين العرب تكمن الآن في التصدي لتلك القضية ، مغفلين بذلك الارتباط **الجدلي** العميق بينها وبين القضية الاجتماعية والاخرى الثقافية العامة . ان رأي العروى ذاك يمكن ان يكون صحيحا في ظروف اخرى من الوطن العربي أو من وطن آخر ، ولكنه في مرحلتنا العربية الراهنة يؤدي الى مزيد من الاشكالات والارباكات للسياسي والمثقف في آن واحد ، كما أننا حين نقبل بذلك الرأي وفي مثل تلك الظروف ، فإنما نفعل ذلك بعد اخضاعه لمفهوم العلاقة **الجدلية** بين البنية التحتية والبنية افوقية من المجتمع العربي . (٢)

الاشتراكي نفسه . وإذا اخذنا الامور في اولوياتها وجدناها على الترتيب التالي : اسقاط السلطة السياسية المساندة في المجتمع السابق واسلام القيادة السياسية في المجتمع الجديد ، اسقاط الملكية الرأسمالية او القطاعية الكبيرة او ما قبل القطاعية لوسائل الإنتاج ، التخطيط الشامل للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ... للبدى القصير والبعيد . يبقى اخيرا ان نشير الى أننا ، في مواضع مختلفة من هذا الكتاب ، اوضحنا كذلك خطأ ومخاطر رأي العروى في ان المعركة الايديولوجية هي المسألة الاساسية ضمن مهمات الثورة العربية الاشتراكية الراهنة .

- ١ — عبد الله العروى — العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٥ .
- ٢ — ان عبد الله العروى ، الذي يلج الحاحا احادي الجانب على اولوية الايديولوجيا والثورة الثقافية في الوطن العربي الراهن ، يسير خطوة اخرى الى امام في هذا الاتجاه ، حيث لا يرفض ما قاله هناك فحسب من انه يوجد ، في التحليل الاخير ، علاقة ما بين الايديولوجيا من طرف والسياسة والعلاقات الاجتماعية من طرف آخر ، وإنما يصل الى التأكيد التالي : « ان التغيير الاجتماعي لا يغيرنا فكريا ، بل على العكس ، فكلما تغيرت القاعدة الاجتماعية ، ظهرت نكسة في الميدان الفكري » (عن اعلام قدم في مجلة البلاغ البيروتية بتاريخ ١٥ نيسان ١٩٧٤ حول محاضرة القاها العروى في بيروت) .
- وقد تصدى للعروى جمع من المثقفين العرب الذين الحوا على ضرورة النظر الى الثورة الثقافية في علاقتها الوثيقة مع الثورة الاجتماعية ، وان كان هنالك احيانا سبق نسبى للاولى على الثانية ، او ، احيانا اخرى ، تخلف نسبى عنها . (انظر مثلا : جلال فاروق الشريف — بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ، دمشق ١٩٧٤ ص ٥٩) .

الشرط الموضوعي لـ « الثورة التراشيّة » : الثورة الاجتماعية

أولا - بعد أن وصلنا الى النتائج المنهجية النظرية الأخيرة ، نكون قد وضعنا أنفسنا أمام مهمة جديدة هي ، في حقيقتها تخصيص وتعيين لهذه النتائج وتدقيق فيها تدقيقا ملموسا .

ما هي تلك « المرحلة القومية المعاصرة » ، التي نلح على أن تكون الحكم الأوحد والمنطلق الشرعي لنقضية التراث ولطرح موجبات ومقتضيات وآفاق ثورة ثقافية في إطار ثورة اجتماعية في الوطن العربي ؟ بصيغة أخرى ، ما هي الملامح الرئيسية لتلك المرحلة وما هي ، بالتالي ، موجبات ومقتضيات وآفاق مثل تلك الثورة ، ان كانت هذه الموجبات والآفاق موجودة في صلب المرحلة تلك ؟

ان الاجابة عن ذلك التساؤل المركب تستدعي منا أن نضع أيدينا على المفصل الرئيسية لمرحلتنا المعاصرة . ومن الضروري هنا أن نتصدى لهذه الأخيرة بمزيد من الوضوح المكثف ، انطلاقا من جذورها « الحديثة » التي ترجع الى أواخر القرن الثامن عشر ، ومن جذورها « الوسطوية » التي ترجع الى القرن السابع ، وبشكل أكثر تبلورا وتميزا ، الى القرن الثامن .

لقد انطلقنا - في بعض مواضع القسم الاول - في تحليلنا التاريخي والاجتماعي للواقع العربي الحديث - من مفهوم « النهضة أو اليقظة العربية » ، وأشارنا الى ان هذا المفهوم ينبغي التدقيق فيه تدقيقا اجتماعيا طبقيًا .

وقد استبان لنا . في سياق ذلك ، ان تلك النهضة كانت ، من حيث الاساس ، التحرك البورجوازي الاقطاعي العربي الحديث . والجدير بالاهتمام العميق تلك الاشكالية التاريخية الاجتماعية التي انبثقت في مرحلة تكون ذلك التحرك ورافقتها واثرت فيها بشكل مقوض . هذه الاشكالية تكمن في انه في الوقت الذي اخذت فيه تلك « النهضة » تطرح شخصيتها ومطامحها ، كانت مجموعة من المجتمعات البورجوازية الأوروبية الغربية قد اخذت تودع مرحلة المنافسة الاقتصادية الاجتماعية الحرة (الليبرالية) ، منتقلة الى مرحلة الاستعمار من حيث هو الحلقة القصوى في تطورها .

هذا من الخارج . اما في الداخل فقد شهد الوطن العربي (آنذاك كواحد من اجزاء الامبراطورية العثمانية) استكمال الحلقات القصوى في البناء الاجتماعي الاقطاعي ، بحيث اخذت تبرز في نفس الحسين اتجاهات انحساره ممثلة بنلك « النهضة » العربية البورجوازية الاقطاعية وبمثيلتها التركية العثمانية .

ان هذا الواقع بكلا وجهيه قد حدد ، في الحقيقة ، الامكانات الدنيا بالقصوى للبورجوازية الوليدة ضمن التحرك المشار اليه . ومن الضروري القول ان نشوء الارهاصات الاولى لهذا التحرك تم في ظروف استنفاد العلاقات الاقطاعية مبررات وجودها ، وفي ظروف انحسارها تحت ضغط داخلي اتى جانب ضغط خارجي مارسه الاستعمار الحديث الراسمالي على نحو خاص . اما تحديد ابعاد ذلك ، فانه يقتضي العودة الى الجذور التاريخية التي محضت ذلك الواقع مشروعية تاريخية محددة .

فلقد رأينا في فصل سابق من القسم الاول (حول الحركة التاريخية في المجتمع العربي الوسيط) ان تقويض هذا المجتمع تم ضمن علاقة ضرورية متبادلة بين السلطة المركزية - الراسمالية التجارية والقطاع ، ولكن هذه العلاقة كانت ذات طبيعة تناقضية وصراعية . ولقد انتهت آفاق الصراع بين ذينك الطرفين الى نشوء علاقات اقطاعية منزلية بدائية بديلا للارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة وللعلاقات الاقطاعية ذات المستوى الانتاجي المشروط بوجود تلك الارهاصات .

وربما ظهر الامر هنا كما لو انه انطوى على مفارقة أو تناقض . ذلك اننا قلنا ، في موقع سابق من هذا الكتاب ، ان تلك العلاقات الاقطاعية ، التي شكلت احد طرفي العلاقة المشار اليها فوق ، كانت تمثل آفاق المحافظة والرفض للتقدم الذي تجسد في السلطة المركزية الراسمالية التجارية . ان ما قلناه هناك يبقى ، في رايينا ، صحيحا . وسوف لن نجد أنفسنا متناقضين مع وجهة النظر هذه ، حين نرى بأن العلاقات الاقطاعية هذه كانت تمثل ، من حيث هي احد طرفي العلاقة المومي اليها ، واقعا متقدما على العلاقات الاقطاعية المنزلية ، التي نشأت في اعقاب انحسار طرفي العلاقة تلك .

كان القطاع في مرحلة النهوض العربي الوسيط قطاعا نشطا ، او بشكل ادق ، كان مرغما على ان يكون كذلك بسبب النزاع الخصب ، وبنفس الوقت المدمر الذي نشب بينه وبين السلطة المركزية التي احتوت آفاق التقدم الراسمالي التجاري المبكر .

هكذا ، اذن ، نجد ان تدمير طرفي العلاقة تلك قاد الى خلق ذلك الشكل المنزلي المتخلف والضحل من أشكال القطاع ، والذي اكتسب اكثر فأكثر طابعا عسكريا .

لقد واجه المجتمع بعد ذلك — بعد القرن العاشر — جهوداً اجتماعياً حضارياً عميقاً ، وخصوصاً في أثناء الغزو والتسلط الإقطاعي الخارجي وفي أثناءه ، بدءاً بالحروب الصليبية . مروراً بالتسلط البويهي ، وانتهاءً بالتسلط التركي فالعثماني . وهذا التسلط العثماني الأخير مثل أشد أشكال التخلف والانحطاط في العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الإقطاعية .

لقد قبض العثمانيون الغزاة على ناصية الأمور في الوطن العربي بقيادة السلطان سليم الأول في عام ١٥١٦ . وكانوا من قبل ، في عام ١٤٥٣ ، قد احتلوا القسطنطينية وجعلوها من ممتلكات الخلافة العثمانية .

ولقد استمرت السيطرة العثمانية مرحلة طويلة ، تبلور في أثناءها مجتمع إقطاعي متجانس بشكل عام من حيث الأطر الاجتماعية — الاقتصادية والأيديولوجية والسياسية ، وذلك في وقت تكثفت فيه طوال تلك السيطرة اتجاهات الارتداد الإقطاعي الشامل ، الذي طفق يطرح شخصيته منذ القرن العاشر .

بيد أنه ، من طرف آخر ، لم يكن ذلك التجانس العام شاملاً ، إذ إن السيطرة العثمانية تلك لم تكن متماثلة في أبعادها السياسية والاجتماعية الاقتصادية في الاقطار المكونة للوطن العربي .

ففي مصر — وهذا أمر على غاية الأهمية — انتهى وجود الإمبراطورية الإقطاعية العثمانية في عام ١٧٩٨ ، حيث نشب الصراع بينها وبين نابليون ، ممثل الثورة الفرنسية البورجوازية المخففة ، الذي استطاع بجيوشه أن يجليها عن مصر ويحتل مكانها هناك .

وعلى الرغم من أن وجود الفرنسيين في مصر لم يستمر سوى ثلاث سنوات . فإنه تمكن من أن يستثير آفاق حضارة جديدة . فالثورة الفرنسية البورجوازية الكبرى في عام ١٧٨٩ أسهمت في مبادئها الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية والقومية وضمن ظروف مناسبة داخلية وخارجية ، في تكوين حركة سياسية تنويرية في مصر ، عملت بدورها ، وعلى نحو غير مباشر ، على الإطاحة بحكم نابليون الدكتاتوري نفسه هناك . (١)

هذا إلى جانب أنه لأول مرة في حياة الوطن العربي عموماً تدخل مطبعة عربية تعمل على طرح مسألة الثقافة والتثقيف العام طرحة جديداً وبأبعاد متسعة أكثر فأكثر . ثم جاءت في أعقاب الاحتلال الفرنسي فترة التحول الاجتماعي والاقتصادي البورجوازي الأولي ، تلك التي ارتبطت

١ — أحمد بهاء الدين يكتب عن الحملة الفرنسية على مصر ، بحق ، بأنها حملت للعرب « أول صورة من العالم الحديث ، ومبادئ الحضارة الغربية ، ولكنها حملت معها أول تحريض للقوى الوطنية المصرية ، وبالتالي العربية ضد حكم المماليك والأتراك » . « تعليق كتبه أحمد بهاء الدين حول بحث خاص بدور الاستعمار في التخلف الحضاري ، وقد قدم البعثان إلى ندوة أزمة التطور الحضاري ، الكويت ٢ — ٩ مارس ١٩٧٤ » .

بشكل وثيق بتاريخ الفترة التي حكم فيها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا .

وعلى وجه العموم ، يظهر لنا أن وجود الامبراطورية العثمانية الإقطاعية في الوطن العربي يأخذ في الانحسار مع بدايات القرن العشرين . ويمكن اعتبار النصف الأول من هذا القرن مرحلة عقدية في حياة ذلك الوطن . ففيه أخذت مجموعة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية بدخل بنية الانظمة الاجتماعية فسي الاقطار العربية . ولكن على نحو بطيء ضحل الجذور وبمستويات غير متوازية ووتائر مختلفة في هذه الاقطار . وقد سقطت الامبراطورية العثمانية الإقطاعية ابان الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ - ١٩١٨) . ولكن سقوطها لم يؤد الى انعتاق الاقطار العربية من الاحتلال الاجنبي وحصولها على الاستقلال الوطني . بل حلت محلها قوى من نمط اجنماعي واقتصادي جديد اكثر شراسة وتقدما ، نمط الرأسمالية الاستعمارية (مثل انكلترا وفرنسا وايطاليا الخ . .) ، وان كان ذلك السقوط قد طرح مجموعة من النساؤلات الكبيرة والصغيرة حول **البديل الجديد** .

والجدير بالاهتمام أن الدول الاستعمارية الجديدة ، التي تقاسمت أقطار الوطن العربي في العقد الثاني من القرن العشرين ، كانت قد اجتازت حتى ذلك الحين مرحلة حضارية عميقة وشاملة ، حضارة رأسمالية متطورة في الحقول الاقتصادية التصنيعية والاجتماعية والسياسية والعلمية ، كما انجزت ، في مطلع وفي أثناء ثوراتها البورجوازية ، وحدتها القومية . بتعبير أكثر دقة نقول ، ان تلك البلدان الاستعمارية استطاعت انجاز المهمات الاساسية التي طرحت امامها ابان النهوض البورجوازي في القرن السابع عشر لمجموعة من البلدان وفي القرن الثامن عشر لبلدان اخرى ، وفي القرن التاسع عشر لبلدان من فئة ثالثة .

وقد كانت تلك المهمات . في حقيقة الامر . اجتماعية - اقتصادية (قلب العلاقات الاجتماعية الإقطاعية وادخال علاقات اجتماعية بورجوازية تمنح قوى الإنتاج آفاق جديدة في حركتها . وقد كانت الثورة الصناعية الاولى أداة هذا التحرك) ، وقومية (تحقيق الوحدة القومية لشعوب تلك البلدان ، هذه الوحدة التي تتنافى أصلا مع الوجود الإقطاعي) . وأيديولوجية ثقافية (رفض النظرة الايديولوجية الإقطاعية الى الكون القائمة على التبرير اللاهوتي وعلى الجبرية الغيبية . والاخذ بالعلم الطبيعي وبالفلسفة المادية الهرطقية ، الملحدة أو النازعة الى الإلحاد) .

وحينما قلنا أن البلدان الاستعمارية دخلت الوطن العربي بعدد أن كانت قد قطعت اثسوأطا عميقة في التقدم الاجتماعي الاقتصادي

والعلمي والتقني والقومي ، فاننا لم نعن بذلك انها في دخولها ذاك ادخلت الوطن العربي في مرحلة حضارية جديدة مختلفة عن الواقع الإقطاعي العثماني السابق .

فالاستعمار ، من حيث هو كذلك ، يتنافى بطبيعة الحال مع مثل هذه المهمة التحضيرية « الانسانية » . هذا بالرغم من انه يبقى صحيحا ، انه — اي الاستعمار — ادخل في سياق وجوده في الوطن العربي بعض الاوضاع والتقاليد البورجوازية ، كما عمل ، بقصد افساد الثقافة العربية التقدمية في شكلها ، التاريخي والتراثي وفي صيغتها الراهنة آنذاك . على ادخال مجموعة من المفاهيم الثقافية الاستعمارية ضمن نشاطه الايديولوجي المسمم والذي يهدف الى توثيق القيود الاقتصادية والاجتماعية والتقنية للوطن العربي به .

والحقيقة ، ان سقوط الامبراطورية العثمانية كان تعبيرا عميقا وشاملا عن انهزام المجتمع الإقطاعي تاريخيا . لقد انهزم هذا المجتمع تحت ضغط صراع طبقي وقومي داخلي وخارجي ، بعد ان بلغت العلاقات الاجتماعية الإقطاعية هناك قمة استنفادها لكل امكانيات الوجود والنماء والاستمرار .

لقد تكونت تلك الامبراطورية الإقطاعية من قوميات متعددة مختلفة ، وجدت نفسها مدعوة ، بل مرغمة على الكفاح من أجل انعتاقها القومي ، لان تحقيق هذا الهدف سوف يتيح لها امكانية التقدم الاجتماعي ، وكذلك ، من طرف آخر ، كان كفاحها ضد الطغيان الإقطاعي الديني ومن أجل تقدمها الاجتماعي ، يصب في مصب الكفاح من أجل التحرر القومي . وبذلك كان الكفاح العربي ضد تلك الامبراطورية أمرا لا مندوحة عنه لتحقيق الحد الأدنى من التحرر القومي والتقدم الاجتماعي . (١)

١ — تحدثنا بنت الشاطئ (جريدة الاهرام المصرية ١٦/٢/١٩٧٣) عن ملقى للفكر الاسلامي ، تم في صيف ١٩٧٢ في الجزائر ، كان المفارية فيه « مجمعين على انكار وصف الخلافة العثمانية بالاحتلال او الاستعمار التركي . وما كانت في تقديرهم بالاجماع ، الا جمعا تشمل هذه الاقطار في مواجهة اعداء الامة » . والحقيقة ان هذا « الاجماع » نجده في اوساط عديدة من الوطن العربي ، وخصوصا تلك التي ما تزال تعيش ضمن علاقات وتأثيرات ثقافية إقطاعية .

وهناك سبب آخر يكمن وراء ذلك الوضع ، وهو ان الاستعمار الرأسمالي (الغربي) اثار ، في نطاق خلقه البعث والنهضة القومية في الوطن العربي ، ردود فعل لدى المثقفين من العرب والمسلمين المتحدرين ، بشكل خاص ، من الفصائل الوسطى والصغيرة ضمن الطبقة البورجوازية الإقطاعية . وردود الفعل تلك انطلقت من الناسي والتأسف على الامبراطورية (العثمانية) « الاسلامية » التي « توهد » في ظلها المسلمون . واذا اخذنا بعين الاعتبار هيمنة الايديولوجية الدينية وضعف الوعي الطبقي والقومي (العربي) في تلك الامبراطورية ، فانه يتضح لنا احد الاسباب لرؤية تلك الفصائل — وفيولها في المرحلة الراهنة — للعثمانيين كجامعي شمل الامة « الاسلامية » ، بما فيها من عرب .

على هذا النحو يتضح أن ارهاصات تجديد الوطن العربي المحتل من قبل الاقطاع العثماني . كانت قد نشأت وتبلورت في اطار هذا الوطن واطار الامبراطورية العثمانية عموما . وسقوط هذه الاخيرة كان التعبير الاوفى عن سقوط العلاقات الاقطاعية . التي انطوت في اثنائها وعلى مدى مراحل زمنية طويلة كل أشكال الاضطهاد القومي والاجتماعي الطبقي والثقافي . وكذلك الديني . هذا يعني . أيضا . ان ملامح ثورة بورتوجوازية صاعدة قد أخذت ، الى جانب تلك الاحداث وضدها . تخط ناريخها في الوطن العربي الحديث .

ولكن في أعماق تلك التحولات الانتقالية نشأت اشكالية أساسية ، كنا قد أشرنا اليها سابقا : في الوقت الذي انهار فيه البنيان الاقطاعي الضخم في سماته العامة الرئيسية في الوطن العربي ، وأخذت اقطار هذا الوطن تهم في أعقابها في السير على طريق التحويل البورتوجوازي بمهامه الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والقومية التوحيدية ، والثقافية الايديولوجية . في ذلك الوقت كانت اثورات البورتوجوازية الاوروبية قد استنفدت أفاقها التقدمية الثورية ، حيث دخلت في المرحلة القصوى من تطورها . مرحلة الاستعمار .

ان تلك الاشكالية تكمن في هذا التوافق التاريخي بين حركة التحولات البورتوجوازية العربية الاولى من جهة وبين تصاعد القوى الرأسمالية الاستعمارية في العالم من جهة أخرى .

وهناك عنصر أسهم في تعقيد وتعمية هذه المسألة على نحو واسع في اوساط الجماهير العربية الكادحة وفصائل الطبقة البورتوجوازية العربية الوليدة ، وخصوصا المتوسطة والصغيرة منها ، ذلك هو ان القوى الاستعمارية الرأسمالية نفسها عملت الى حد كبير على الاجهاز على الوجود العثماني السياسي . بحيث حاولت ونجحت آنذاك الى حد ملحوظ — الظهور بمظهر محرر الشعوب من العبودية الاجتماعية والقومية .

ولكن الذي حدث في حقيقة الامر ، هو أن تلك القوى اقامت تواطؤا عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورتوجوازيين في المدينة والريف العربي . تواطؤا قاد الى واقع مأساوي رهيب تحدد باجهاض تلك التحولات البورتوجوازية : لا ثورة اجتماعية انتاجية تصنيعية ، ولا

— وهناك تبرير « عثماني » للاحاح جمع من الكتاب العرب على الطابع الاحتلال في الوطن العربي الحلالا خاطنا ، يقبه عثمان الكعاك (تونس) ويقول فيه : ان اولئك الكتاب « من المشرق وهؤلاء تائثروا بالكتابات والتاريخ الانجليزي . والانجليز هم الاعداء العثمانيين .. فلاتراك لم يكونوا في يوم من الايام استعماريين ابدا ، وهذه النعمة دخيلة يجب ان تقول » (من حديث له مع مجلة « الشباب » الجزائرية ، الخميس

11 جويلية 1974) .

تحويل قومية توحيدا ، ولا ثورة ايديولوجية ثقافية . ان رياح الثورة المضادة اخذت تهب بعنف ، فتعصف بذلك الكيان الوليد الغض .

والجدير بالانتباه ان الاستعمار الغربي الحديث . احد الطرفين الاكثر فعالية في التواطؤ ذاك والذي انطلق من عقول الرأسمالية الاحتكارية قوة تحمل في اعماقها كل مطامح ومطامع التحدي والتقويض للعالم « الآخر » ، لم يعمل على انهاء الاقطاع في الوطن العربي انهاء عميقا وشاملا حين اصطدم به ممثلا في شخص الامبراطورية العثمانية ، وانما استبقى منه احدى خصائصه الرئيسية ، وهي نزوعه الى ايجاد تكتلات وكيانات اقتصادية هزيلة متبلدة ترفض التقدم الاجتماعي وتناور على التوحيد القومي والوطني .

بهذا المعنى نجد أن الاستعمار لم يسهم في القضاء على الاقطاع عموما ، بل على أحد مظاهره . على الامبراطورية العثمانية ، التي شكلت في حينه كيانا مركزيا مثل ، بشكل أو بآخر ، عقبة أمام التدخل الاستعماري الرأسمالي بشؤون الشعوب المكونة لتلك الامبراطورية .

وبدقة اكثر نقول ، الاستعمار ذاك ساهم في الخط الاول في القضاء على الاطار السياسي للبنيان الاقطاعي العثماني ، ملحا في نفس الوقت وبنفس الحزم على الابقاء على العلاقات القطاعية الطبقية الاقتصادية في الوطن العربي ، ولكن في اطرار سياسية مبعثرة ، في العراق وسورية والسعودية الخ ...

ها هنا يصبح سهلا ان ندرك هوية الطرف الثاني من ذلك التواطؤ التاريخي ، الذي هو الاقطاع . ان الاستعمار لم يتواطأ مع الاقطاع العثماني المركزي ، وانما مع الاقطاع المبعثر سياسيا واقتصاديا واجتماعيا في الوطن العربي .



هكذا وعلى أساس تلك الاشكالية الاجتماعية التي تجسدت عمليا في الوطن العربي في التواطؤ الذي اتينا على ذكره ، تكون ما يمكن تحديده بالطبقة البورجوازية القطاعية الهجينة ، طبقة غير متماسكة وغير متجانسة وغير قادرة على تحقيق هويتها الخاصة المتميزة والمجسدة بالمهام الثورية الثلاث التي أشرنا اليها في معرض الحديث عن سن الثورات البورجوازية الاوروبية .

والحقيقة ، ان تأكيدنا هذا — عجز تلك الطبقة الهجينة عن تحقيق مهماتها الثلاث — لا ينطلق من موقف ميكانيكي تعسفي يرى أن المهمات الثورية التي حلتها الطبقات البورجوازية الاوروبية في حينه هي مهمات كل طبقة بورجوازية في بقاع اخرى من العالم . بمعنى آخر ، القول بأن الطبقة الهجينة تلك وضعت أمام مهمات مماثلة لمهمات الطبقات البورجوازية الاوروبية في مراحلها الاولى ، ينطلق :

أولا — من موقف خاص بالطبقة تلك نفسها ، اذ انها وضعت تاريخيا فعلا أمام تلك المهمات بشكل أولي : فتشوير الواقع الاقطاعي المتخلف والقاصر عن ان يحقق الحد الأدنى من التقدم بمقياس ذلك العصر ، كان يسنى تحقيق ثورة في العلاقات الاجتماعية الانتاجية ، وفي الواقع القومي ، وفي الثقافة والايديولوجيا . وهذه المهمات كانت فعلا الاطار العام لطموح العرب . بقيادة الطبقة البورجوازية الاقطاعية الجينية ، ومعها الفلاحون واشتات العمال المدنيين والحرفيين . (١)

ثانيا — من طرف آخر نلاحظ أن تلك المهمات كونت ، من الناحية التاريخية . كذلك الاطار العام للثورات البورجوازية الحديثة في العالم .

وهذا الامر يؤدي الى نتيجة هامة ، هي أن طرح تلك المهمات الثلاث أمام كل الطبقات البورجوازية الغربية الحديثة في مراحل تكونها وصعودها . يشكل قانونية أساسية لمسيرة التطور البورجوازي الحديث . أما لماذا لم تحقق هذه القانونية أبعادها وآفاقها العميقة في اطار التحويل البورجوازي العربي ، فاننا قد اعتبرنا التواطؤ التاريخي بين الاستعمار والاقطاع الداخلي السبب في ذلك ، أو على الأقل سببه الجوهرى الحاسم .

واذ لم تستطع تلك الطبقة البورجوازية الاقطاعية رفع الادعاء بأنها

١ — في الحقيقة ، أن محاولة البورجوازية العربية الجينية في تحقيق مهماتها التاريخية المشار اليها فوق ، تجسدت عمليا في المرحلة التي حكم فيها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا في مصر . فهنا اتضح النزوع البورجوازي المبكر نحو خلق دولة « حديثة » موحدة من مصر وسوريا . لقد عمل الاب وابنه على تحقيق ذلك الطموح ، بيد انهما وجدا عدوا شرسا حال دون تحقيقه . هذا العدو تجسد في طرفي التواطؤ التاريخي الكبير ، الاقطاع المحلي (العثماني والعربي ، ولكن الاول منهما خصوصا) والاستعمار الغربي ، الرأسمالي (الانكليز) . فلقد سقطت تلك المحاولة الرائدة ، مشيرة بذلك الى آفاق وحدود التطور البورجوازي المبكر ليس في مصر وسوريا فقط ، وانما ايضا في مجموع الاقطار العربية (انظر حول بعض ملامسات تلك المحاولة العلوية وردود الفعل الاستعمارية والعثمانية الاقطاعية عليها في : فؤاد قازان — نظرة جديدة الى الثورة اللبنانية . ١٨٤٠ ، مجلة الطريق اللبنانية — نفس المعطيات سابقا) .

وبالرغم من أن محمد علي ، كبطرس الاول في روسيا « لم يقض .. على نمط الانتاج الاقطاعي ، الا أنه قضى على مخلفات القرون الوسطى الاكثر رجعية .. » (بوتسكي : تاريخ الاقطار العربية الحديث — دار التقدم موسكو ١٩٧١ ، ص ٧٤) . بل اننا نجد لدى كارل ماركس تقديرا عاليا له اهميته « الماركسية » البدئية . فهو قد قدر « اصلاحات محمد علي (عاليا) . فوصفه « بالشخص الوحيد » الذي كان في وسعه ان « يتوصل الى استبدال العمامة المفتخرة » (أي تركيا في القرون الوسطى ، — ملاحظة المؤلف) « برأس حقيقي » . كما وصف مصر ، تحت قيادة محمد علي « بالقسم الوحيد الذي كان ذا قوة حيوية آنذاك في الامبراطورية العثمانية » (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٤ — ٧٥) .

ثورية . فانها ظلت طبقة في حدود الامكان . دون ان تتحول الى مرحلة الحق . ومن ثم فانها وجدت نفسها مبعثرة . وبصورة عامة ، مستوعبة ، منذ المراحل الاولى من تكونها . من قبل الطبقة الاقطاعية وما ل ف حولها من غشائية واقليلية وطائفية . وذلك باشراف مباشر وغير مباشر من « الارشاليات » و « المتصرفيات » الخ . . . الاستعمارية . اما القسم الثري منها والذي تحدر في معظم الحالات من أصول اقطاعية ، فقد وجد مصيره مرتبطا مباشرة بمصير ذلك التواطؤ الثنائي . وبما ان طرفي هذا الاخير لم يكونا متكافئين في المواقع السياسية والاجتماعية الاقتصادية والتقنية والعلمية والثقافية — وهذا مفهوم بذاته انطلاقا من الفرق بين الاستعمار الرأسمالي الحديث وبين الاقطاع عموما ، والمتخلف منه خصوصا — ، فان منعكسات وآثار ذلك التواطؤ لم تكن متماثلة وواحدة في الاقطار العربية العديدة التي خضعت له .

وربما كان من الضروري التأكيد على أن احدى المهات الرئيسية التي طرحها ذلك التواطؤ بقوته الرئيسية ، الاستعمار ، كانت العمل على بعثرة الاقطار العربية وضرب بعضها ببعض من خلال خلق كيانات سياسية متميزة ومستقلة عن بعضها كثيرا أو قليلا في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، مما جعل قانون التطور المتفاوت وغير المتوازي هو السائد في تلك الاقطار .

وقد ظل هذا التمايز والاستقلال يتحرك ، في الخط العام ، ضمن حدود العلاقات البورجوازية الاقطاعية الهجينة ، الى جانب علاقات اجتماعية اخرى ، قبلية بطيريركية أو رقيقية متخلفة ، أو حتى مشاعية بدائية .

ثانيا — ها هنا ، في هذه النقطة العقدية الخطيرة ، يطرح السؤال الثاني نفسه على نحو مبدئي وحسمي : أين تكمن آفاق تقدم جديد في الوطن العربي ، ما هي مفاصل هذا التقدم ، وما هو الاطار الاجتماعي القادر على استيعابه وتمثله بعمق ؟ بصيغة اخرى اكثر تحديدا ، هل لتلك الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة ان تتحول يوما ما الى طبقة بورجوازية ثورية ، تتمكن من حل مجمل الاشكالات التي تراكمت امامها ووراءها ومن طرفيها طوال مراحل النكوص والعجز والتخلف وانسداد الآفاق ؟ واخيرا : هل لتلك الطبقة ان تخلق علاقات اجتماعية انتاجية تصنيفية وسياسية تستوعب مهات التوحيد القومي — وحدة عربية شاملة — والتثوير الثقافي والايديولوجي ؟

لقد أبنا ، منذ البدء ، أبعاد وآفاق وامكانات تلك الطبقة في التحرك الاجتماعي — الاقتصادي والقومي والثقافي والايديولوجي ، وتوصلنا الى حصيلة مبدئية حاسمة ، هي ان الطبقة هذه نشأت وتبلورت ضمن ظروف ومقتضيات التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي . وكان عليها ، من حيث هي كذلك ، ان تبقى هجينة مشوهة كسيحة ، كذلك الطفل « الثري » الذي يولد مشوها كسيحا والذي لا يقف الطب كله عاجزا عن شفائه فحسب ، بل يعمل كل « الاغيار » على ابقائه كما هو

طمعا في ثرواته الهائلة المدفونة في بينه والتي « لا تأكلها النيران » . ان ذلك الطفل — الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك — يمكن ان يعيش عمرا مديدا دون ان يموت مبكرا ، ولكنه يبقى بالرغم من ذلك مشوها كسيحا عاجزا عن تحقيق مطامح عظيمة ربما يحلم بها . أما هذا التشويد والكساح والعجز فليس أمرا فطريا في هذا الطفل — الطبقة ، وانما يتحدر من ذلك الواقع التاريخي . واقع التواطؤ الذي نحدثنا عنه ، والذي برز كما لو كان **مصادفة** عجيبة أنت حاملة معها مهمة سحق ذلك الوليد . وطبقا لذلك . أي لفهم ذلك التواطؤ على أنه مصادفة بحتة ، فانه يمكن ان تحدث مصادفة أخرى تزيل عنه ذلك « الغبن » وذلك « الظلم اللانساني » .

بيد ان المسألة هي . في الحقيقة . غير ذلك . فـ « المصادفة » تلك انطوت على **ضروره قصوى** . لم يستطع ممثلو تلك الطبقة رؤيتها وفض أبعادها من حيث هي كذلك . ولم يكن في هذا الامر ، ولا شك ، ما يدعو الى الدهشة . ذلك ان الطبقة هذه . بثقتها ، لم يكن لها ان تقوم بذلك الجهد الفكري النظري . لانها نشأت في الاصل ، كما راينا ، مشوهة عاجزة كسيحة .

من هنا نطمح في تعزيز تأكيدنا على ان الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية الهجينة (١) اديننت . مذ نشأت . بأن تظل كذلك ، هجينة (اقطاعية بورجوازية) . مشوهة عاجزة كسيحة . تحركها يتم بفعل **خارجي** متحم قبل ان يكون فعلا داخليا . وبأنها (٢) لم تستطع تحليل وضعها نفسه تحليلا اجتماعيا طبقيًا . يتيح لها رؤية قيودها ويفتح لها آفاق حلول ايجابية لاحقة عبر نشاط فكري نظري ثوري ينجزه بعض ممثليها المثقفين انطلاقا من امكانية الانسلاخ الطبقي السياسي والفكري النظري .

والآن للاجابة عن التساؤلات التي طرحناها في مقدمة الحديث بخصوص امكانية تحول تلك الطبقة الى مرحلة تحقق فيها ما فشلت في تحقيقه في بداية تكونها ، اي بخصوص تحولها من حالة الامكان الى حالة التحقق ، للاجابة عن ذلك لا يسعنا الا ان نستقرئ معطيات التواطؤ التاريخي ذاك الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية والايديولوجية العامة ، كما سبق وطرحناها . وسوف نجد حصيلة ذلك الاستقرار مكثفة فسي الاجابة الواضحة والاكيدة والمتأسكة والوحيدة : انها ، تلك الطبقة ، سوف لن تكون لا في الحاضر . ولا في المستقبل طبقة ثورية قادرة على حل ما أرغمت على اسقاطه من حسابها في مراحل تكونها الاولى . لقد نشأت مبشرة مستوعبة هجينة ، بل **جييا** من جيوب ذلك التواطؤ . وهي ، من حيث هي كذلك ، اديننت بأن تظل وسيطا ، ولنقل بلغتها هي نفسها . سمسارا يغطي حاجيات مجتمع يستهلك ما يؤتى به من الخارج ، من سيد القوم الاعلى ، وما يقدمه له ذلك السمسار من بعض الصناعات التحويلية البسيطة بمساعدة الالة الصناعية العملاقة الموجودة وراء الحدود .

على هذا النحو نصل الى نتيجة نرى فيها أساسا مكينا وثابتا لفهم آفاق حل ممكن للواقع القائم ، هذه النتيجة تكمن في أن تلك الطبقة — الجيب هي ، **من حيث الأساس** . مستنفدة الآفاق ، حتى منذ بدايات تكونها ، لذلك فأي حل ايجابي . ولو بالحد الأدنى ، ليس — واردا ان نبحت عنه في نطاقها هي .

ان هذه النتيجة لم ننطلق في صياغتها من موقف أخلاقي وسياسي . وانما من رصد تاريخي واجتماعي — اقتصادي وسياسي لقدراتها وامكاناتها الراهنة واللاحقة . وهذا لا يعني أنها لم تستنفد أخلاقيا وسياسيا . وانما هذا الاستنفاد الاخلاقي والسياسي هو ، في أساسه ، **حصيله** متوسطة لاستنفاد تاريخي واجتماعي — اقتصادي .

وربما تساءل البعض عن « السر » في انتصار الثورات البورجوازية في اوروبا بدءا من القرن . السادس عشر ، مبديا ، في نفس الوقت ، الدهشة لفشلها في الوطن العربي (والعالم الثالث عموما) . ان ذلك « السر » يكمن . في حقيقة الامر ، في الظروف الداخلية **والخارجية** التي أحاطت بتلك الثورات . فلقد انطلقت هذه الاخيرة ضد الاقطاع بصفتها الاولى من نوعها في تاريخ البشرية . وباعتبار ان الاقطاع لم يكن في وسعه أن يكون قوة عالمية ملتزمة وقادرة على القمع والتدخل في البلدان المختلفة في حالة نشوب ثورة بورجوازية لاجهاضها (بالرغم من المحاولات التي أنيطت . مثلا ، بالحروب التحالفية الثلاثة التي قادتها النمسا الاقطاعية ضد فرنسا الثورة البورجوازية) (١) . لقد انتصرت تلك الثورات رغم كل حروب التدخل وكل محاولات احداث حروب أهلية . اما الوضع في الوطن العربي الحديث فانه يختلف اختلافا بينا . ها هنا أخذت ارهاصات النحول البورجوازي تعلن عن نفسها في وقت كانت قد وصلت فيه المجتمعات الرأسمالية الأوروبية الى مرحلتها القصوى ، المتمثلة بالاستعمار . أي المرحلة التي تحولت فيها الى قوة عالمية جبارة قادرة على القمع والتدخل في البلدان التي ما زالت في نطاق العلاقات الاقطاعية وما قبل الاقطاعية وعلى جعلها إحدى الحلقات **المهمة** لاقتصاده العالمي . ان كون الوطن العربي قد أخذ يطرح « يقظته » الحديثية البورجوازية في وقت تحوله الى إحدى تلك الحلقات ، افقده المبادرة على انطور الرأسمالي وجعل منه « سوقا » خصبة لسيادة ما وراء البحار .

ومن هنا يستبين لنا لماذا فقدت الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية آفاق التطور التقدمي . وهذا الامر انطوى على نتيجة هامة بالنسبة الى قضيتي التحول الثقافي — ان لم نقل الثورة الثقافية — والتجديد في البحث التراثي في نطاق تلك الطبقة ، ذلك هو أن هذه الاخيرة لم ترق الى المستوى الذي يتيح لها طرح نظرة جديدة الى التراث العربي والقضايا النظرية المنهجية للبحث التراثي على نحو يمنحها قدرة متماسكة على التصدي للنظرة الاقطاعية الى التراث العربي .

ثالثا - والآن ، حينما نصل الى هذه النقطة . نجد أنفسنا مواجهين بالحاح بالشق الآخر الضروري من التساؤلات السابقة : ما هي ملامح الطريق الذي يكمن فيه الحل ؟ ان الاجابة عن ذلك لا تحدد بالنسبة اليها آفاق التقدم الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والقومي في الوطن العربي نحسب . وانما تشير كذلك الى الاطار النظري الذي نطرح عبره أبعاد وآفاق ثورة ثقافية ، كما سيتاح لنا ، على أساس من تمثله واستيعابه ، ان نتقصى أبعاد وآفاق الموضوعة المركزية للنظرية التراثية المقترحة ، الا وهو « المرحلة القومية المعاصرة » من حيث هو المرادف لـ « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان انسداد آفاق التقدم في اطار العلاقات البورجوازية الاقطاعية الهجينة هو بطبيعة الحال انسداد آفاق التقدم في اطار العلاقات الاقطاعية وجميع العلاقات الاخرى ما قبل الاقطاعية الموجودة في الوطن العربي . ومن الخطأ المعرفي والخطر الاجتماعي الاعتقاد بأن الصراع الداخلي بين مظاهر هذه التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية سيغلب أحدها (البورجوازي مثلا) على الاخرى .

ان امكانية الصراع والنجاح ضمن تلك الاخرة ، لم تعد واردة نظرا للظروف التي احاطت والمحيطه بالبورجوازية الاقطاعية الهجينة ، والتي كنا قد أتينا على ذكرها . على الطرف المقابل والنقيض تتبدى أمامنا امكانية وحيدة تفرض نفسها بشكل او بآخر ضمن تلك الملابس والاشكالات ، تلك هي نشوء تشكيلة اقتصادية اجتماعية جديدة على انقراض الوضع السابق ، تطرح نفسها بصفاتها الأكثر تقدما وقدرة فسي عصرنا على حل تلك الملابس والاشكالات ، انها « التشكيلة الاشتراكية » . ونحن . في سبيل الوصول الى هذه النتيجة ، لم ننطلق في الحقيقة من مبررات أخلاقية وايدولوجية تركز الى ادانة مسبقة للطبقة البورجوازية والمجتمع البورجوازي عموما ، وانما - وهذا رأينا سابقا - من تحليل تاريخي واجتماعي - اقتصادي لتلك الملابس والاشكالات .

وربما كان ضروريا ان نؤكد بأنه لو استطاعت الطبقة البورجوازية (الاقطاعية) العربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى الان ان تحقق مطالبها ومهماتها على النحو الذي قامت به البورجوازيات

الاوروبية . لكانت قد ارغمننا على الانحناء احتراما لها (ونحن نعلم أن هذا نم يكن ولن يكون ممكنا نظرا للأسباب التي انينا عليها) . ولذلك فان تجاوزها يمثل الحد الاولي الضروري لتحقيق التقدم في الوطن العربي ، ذلك التجاوز الذي يمكن تحقيقه فعلا عبر التشكيلة التي اشرنا اليها ، وهي الاشتراكية .

هذا أولا . اما تانيا . فان تحقيق ذلك التجاوز هو في نفس الحين تجاوز لكل أشكال ومظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الاخرى المتخلقة الموجودة معها (مع تلك الطبقة الهجينة) والتي تحدد معها سويسة البنية الاجتماعية الاقتصادية للوطن العربي الراهن .

هكذا يغدو الحل الاشتراكي الخيار الوحيد والامكانية الوحيدة لتجاوز تلك البنية بكل عناصرها المكونة لها ، بها فيها او في مقدمتها العنصر البورجوازي الاقطاعي الهجين .

وهنا يغدو التساؤل مشروعا : ما هي المهمات التي يتوجب على التحويل الاشتراكي ان يحلها في الوطن العربي ؟ ما هو الموقف من المهمات الثورية — في حينه — والمسقطنة من حساب الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ؟ اما يزال صحيحا ان طرح ، في اطار التحويل الاشتراكي ، مسائل الثورة الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والثورة القومية التوحيدية ، والثورة الثقافية الايديولوجية ؟

عند هذا المنعطف من المسائل ينبغي الانتباه حتى الحد الاقصى وبمزيد من التبصر العلمي ، فالامر على غاية التعقيد واللبس . فرؤية مبسطة للامور لا تتورع عن ان تجيب سلبا عن ذلك التساؤل الاخير . فهي تربط بين تلك المسائل وبين الطبقة البورجوازية الهجينة ربطا ضروريا مطلقا ، فانعدام احد الطرفين هو انعدام للطرف الآخر .

بل نود تحديد المسألة بوضوح اكثر : اننا سوف نرفض تلك المسائل ، منسجمين مع أنفسنا ، ولكن حينما ننطلق من مواقع المنطق الصوري الارسطي . فانعدام الحامل يؤدي الى انعدام المحمول . وهذا صحيح من حيث الاطار الشكلي ، صحيح من حيث التماسك الداخلي الشكلي ، دون اشتراط وجود تطابق الى درجة او أخرى بين هذا الاخير وبين الواقع العياني الموضوعي .

والجدير بالاهتمام ان تلك الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة لم تستطع ان تصل الى ان تفكر ضمن مقتضيات ذلك المنطق الصوري . فقد ظلت حبيسة فكر عشوائي عديم التماسك المنطقي الداخلي ، هذا بغض النظر عن فقدان تطابق ما بين ذلك التماسك وواقعها الموضوعي الخاص .

هكذا يستبين بوضوح ان العودة الى تلك المهمات الثلاث ، التي طرحت نفسها بشكل بدائي على الطبقة المومي اليها ، لا تشترط التقيد بالعلاقة

الشكلية بينها (المهمات) وبين هذه الطبقة . اننا بهذا المعنى قادرون ، بل مدعوون الى نزع القناع عن تلك العلاقة السطحية الضحلة ، التي لم تكنسب ابدا مضمونا ذا ابعاد وآفاق بعيدة معمقة .

انطلاقا من هذا الاستبصار التاريخي والتراشي الجدلي ، المنطلق ، في الحقيقة . من منطق صوري معمق جدليا ، أي من منطق جدلي يأخذ بعين الاعتبار التماسك الداخلي للقضايا من حيث علاقته الوثيقة بمعطيات الواقع الانساني الموضوعي ، اقول ، انطلاقا من ذلك يغدو مشروعا ان نرفض . من موقع نظري منطقي وتاريخي وتراشي واجتماعي ، القول بوجود علاقة ضرورية بين الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية الهجينة من جهة والمهمات الثلاث التي ذكرناها فوق من جهة اخرى .

ورفضنا للقول بمثل تلك العلاقة ينح لنا طرح علاقة جديدة بين تلك المهمات وبين « حامل » جديد ، يتميز من « الحامل » القديم ، أي من الطبقة تلك ، بكونه قادرا على تجسيد وتحقيق علاقته بهذه المهمات في نطاق الممارسة العملية .

ان ذلك « الحامل » الجديد هو ، في اطار الوطن العربي ، الطبقات الكادحة . فلئن فشلت الطبقة البورجوازية الاقطاعية في تحقيق المهمات تلك ، فانه يصبح من واجب تلك الطبقات ان تتصدى لهذه الاخيرة .

وبطبيعة الحال ، لن يكون هذا التصدي لتلك المهمات منطلقا من المضمون الذي اكتسبته ضمن الافق التاريخي للطبقة تلك . ان مضمونا **جديدا** يبرز ها هنا بأبعاد وآفاق جديدة . وهذا المضمون تمليه ، على كل حال ، طبيعة « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » القادرة فعلا على استيعاب وازاحة ليس الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة فحسب ، وانما كذلك وعلى نحو ضروري ، كل جيوب ومظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المرافقة (من اقطاع الى عبودية ومشاعية) .

ان ازاحة واجنثات جذور هذه الطبقة وكل مظاهر تلك التشكيلات يمر ١ - عبر وضع هذه الاخيرة جميعا في سيقها الاجتماعي والتاريخي ، بحيث يتضح انها تمثل الحلقة القصوى من تاريخ المجتمع الطبقي ، و ٢ - من منظور التشكيلة الاكثر تقدما من كل تلك التشكيلات ، والتي **لا تمثل** بالاصل جزءا من نسج هذه الاخيرة ، تلك التي نحددها بالاشتراكية .

ها هنا يجب ان نكون دقيقين في تحديد الحصيلة التي نعمل على الوصول اليها . فحينما نقول بـ « الاشتراكية » بدلا أساسيا جديدا ووحيدا عن مظاهر وجيوب كل تلك التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية ، فاننا نرى في نفس الحين انها الوريث الشرعي لكل الملابس والاشكال الايجابية التقدمية في تلك التشكيلات ، وخصوصا البورجوازية الاقطاعية منها ، على الرغم ، كما قلنا سابقا ، من بدائيتها وهجانتها .

ما هي هذه الملابس والاشكال الايجابية التقدمية في تلك الطبقة ؟

انها المهمات الثلاث التي لم تجد لديها سوى طرح هجين بجانب للثورية في أفقها التاريخي والتراثي النسبي .

ان تلك المهمات لا تقابل بالازورار من الاشتراكيين الثوريين (العلميين) . . بل اكثر من ذلك . انها سوف تشكل **الاطار العام** لكناهم . ولكن بعد ان يمنحوها مضمونا اشتراكيا . نشورة اجتماعية انتاجية تصنيعية ، وبناء قومي توحيدي ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، **اولا** **واخيرا** **انطلاقا** من ذلك المضمون .

لن يستغني اولئك الاشتراكيون ، اذن . عن ثورة اجتماعية انتاجية نصنيعية . بل هم يرون فيها الاداة الفعالة للتنمية الاقتصادية الاجتماعية وللتخطيط العلمي ولخلق بنية اجتماعية اقتصادية قادرة على تغطية احتياجات نظام عمل متقدم وبالتالي على مواجهة النمو السكاني المتصاعد على نحو خطير ، وهم يرون فيها كذلك ليس فقط اداة لتحقيق تلك المسائل . وانما كذلك وبشكل عضوي ، اداة لخلق علاقات اجتماعية انتاجية اشتراكية : ان الطريق **الوحيد** للتنمية الاقتصادية الاجتماعية وللتخطيط العلمي ولخلق تلك البنية السكانية ولمواجهة النمو السكاني ، هو طريق الثورة الاجتماعية الاشتراكية .

والوصول الى هذه النتيجة لا ينطلق من حب رومانتيكي للاشتراكية . وانما من مقتضيات واقع الحال الموضوعية والذاتية .

ولن يستغني الاشتراكيون كذلك عن وحدة قومية عربية . ذلك لانهم يدركون ان نشوء هذه المهمة بشكل دقيق وقابل للتحقيق لأول مرة في العصر الحديث وان نكوص الطبقة البورجوازية الاتطاعية العربية الهجينة عن تحقيقها . لا يعني رفضها وادانتها كمهمة « بورجوازية » . الا اذا انطلق المرء في ذلك من مواقع المنطق السوري . هذا الذي لا يسأل عن العلائق الموجودة بين الواقع الموضوعي والقضايا النظرية المنطقية المطروحة . وقد راينا ان الطبقة تلك لم تستخدم حتى هذا المنطق لصالحها . لانه يقتضي منها ان تكون حائزة على مستوى رفيع من القدرة على التفكير المنطقي المجرد ، هي بالاصل بعيدة عنه .

ان تأكيد الاشتراكيين على انجاز وحدة عربية شاملة ، يتجاوز بما لا يقاس الطموح البدائي القاصر للطبقة المشار اليها لخلق كيان قومي عربي موحد . فهذا الطموح احاطت به (١) مجموعة ضخمة من الشطحات والاهام الضبابية الدينية احيانا والقومية الشوفينية احيانا اخرى ، كما انه (٢) لم يكن قابلا للتحقق في ظروف التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي الذي تحدثنا عنه فيما سبق ، والذي — وهذا يستدعي الانتباه — صير من تلك الطبقة عدوا تقليديا لطموحها نفسه في التوحيد القومي العربي .

ان تجاوز الاشتراكيين لذلك الطموح يكمن في التوحيد الجدلي العميق بين الوحدة القومية العربية والثورة الاشتراكية . وهذا يعتبر في الحقيقة

السمة الأكثر جوهرية للتطور في الوطن العربي المعاصر .
ومن الاهمية بمكان الاشارة الى ان المسألة القومية قد حظيت باهتمام كبير من لينين . وذلك ليس في نطاق اوربا الرأسمالية التي حققت وحداتها القومية فحسب ، وانما ايضا في نطاق البلدان التي وقعت ضحية لاوروبا هذه . بلدان ما يسمى على سبيل الخطأ بـ «العالم الثالث» (١) ، ومن ضمنها الوطن العربي . وقد تركز اهتمام لينين ، في نطاق هذا العالم ، على اكتشاف العلاقة الجدلية العميقة بين الثورة الاجتماعية (الاشتراكية) والوحدة القومية .

وبطبيعة الحال . فان ذلك الاكتشاف لم يكن ممكنا الا بعد ان تحقق له (لينين) اكتشاف القوانين الاساسية للتطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي في مرحلة نشوء وتعظيم الاستعمار ، اي في مرحلة تحولته الى ظاهرة عالمية .

ونكاد نؤكد بان لينين قد توصل ، عبر ذلك الطريق ، الى طرح المعالم الاساسية العامة لقانون التلازم الجدلي بين النضال الطبقي الاشتراكي والنضال القومي ، مقدما بذلك وعلى نحو اولي جنيني لشعوب ذلك « العالم الثالث » رؤية علمية دقيقة لواقع حالهم .

فلقد كتب عام ١٩١٤ . منطلقا من الهند والصين كمثالين من ذلك العالم آنذاك ، أنه « لن يكون في مستطاع البروليتاريين الواعين في الهند والصين أن يسيروا هم أيضا في طريق آخر غير الطريق القومي ، لان بلدانهم لم تتكون بعد في دول قومية » (٢) .

وبعد ذلك بخمس سنوات اشار بمزيد من الوضوح والدقة الى ان « الحركة — القومية — التي تقوم بها غالبية سكان المعمورة والتي كانت تهدف اصلا الى التحرر القومي . سوف تنحول ، في المعارك القادمة للثورة العالمية ، ضد الرأسمالية (التأكيد مني : ط . تيزيني) والامبريالية ، وقد تلعب دورا اكثر ثورية مما تصورنا بكثير » (٣) .

ان ملاحظات لينين هذه وامثالها ثمينة للغاية بالنسبة الى تحديد ما سميناه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » بصفتها وجها آخر للمشكلة المجسدة في مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ذلك الوجه الذي نستخدمه هنا ، في نطاق البحث التراشي .

واذا عدنا ثانية الى قضية الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي

١ — انظر حول هذا المصطلح وحول بديله كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم

الثالث » — الوطن العربي نمونجا ، نفس المعطيات سابقا .

٢ — لينين : البروليتاريا والحرب في المجلد ٣٦ من مؤلفاته الكاملة المصادرة بالفرنسية

عن « منشورات اللغات الاجنبية » بموسكو ، ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

٣ من خطاب القاه لينين في المؤتمر الثالث للكونغرس ١٨٢١ .

البديل الثوري للواقع العربي الراهن ، وجدنا ، على ضوء تلك الملاحظات . ان هذه الثورة لا تتم في وطن عربي مجزأ قوميا ، اي لا تقوم فيه « دولة قومية واحدة » . وانما فقط في اطار تحقيق الوحدة القومية لهذا الوطن . اذ ان انجاز الثورة الاشتراكية هنا ، كما في البلدان الاخرى من « العالم الثالث » . يشترط التصدي للامبريالية وحلفائها الطبقيين المحليين . مما يجعل من الوحدة الوطنية والقومية أمرا لا مناص منه .

من طرف آخر . فان الوحدة القومية العربية ارتبطت على نحو عميق بموجبات ومقتضيات وآفاق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي . فلقد اصبح التأكيد ضروريا بن الوحدة القومية لك غدت وحدة **الكادحين** العرب : ان من سينجز الثورة الاشتراكية . هو المنوط به تحقيق الوحدة العربية . بمزيد من الدقة نقول : ان تحقيق الوحدة القومية العربية ليس مقترنا اقترانا ميكانيكيا بتحقيق الاشتراكية . اذ يمكن ان يكون ذلك الهدف (الوحدة) جزءا من برنامج مرحلة انتقالية في الوطن العربي ، هي مرحلة التحرر القومي والوطني الديمقراطي . **ولكن** ذلك لا يمكنه ان ينجز الا بقيادة الطبقات الكادحة وطلائعها السياسية الثورية ، اي بقيادة من سيكون على رأس الثورة الاشتراكية الشاملة .

ولكن من الضروري الانتباه الى انه انطلاقا من وحدة القيادة السياسية التطبيقية لذلك التحول الانتقالي والثورة الاشتراكية نفسها بحيث يمكن التأكيد على ان هذه الاخيرة **تجمل كلتا الخطوتين بخطوة رئيسية شاملة** ، ويبرز بالتالي مصطلح « الثورة الاشتراكية ومرحلتها الانتقالية في الوطن العربي » . اقول ، انطلاقا من هذا الواقع الموضوعي والذاتي تندغم عملية تحقيق الوحدة العربية بهذه الثورة الاشتراكية ومرحلتها الانتقالية ، مشكلة بذلك ، احدى خطواتها الرئيسية الضرورية (1) . ومن

١ - في حمة الصراع الاجتماعي والقومي منذ « القطة العربية » البورجوازية في أواخر القرن الثامن عشر ، كانت تلك الحقيقة الهامة - تلازم الفضل الاجتماعي والفضال القومي - تفرض نفسها على مجموعة من المثقفين والاتجاهات السياسية العربية . ولكنها ظلت محاطة بستر كثيف من التصورات الفيبية الدينية والقومية الشوفينية والاخلاقية المثالية . بيد أنها أخذت تعيش مرحلة نهوض بعد انتصار الثورة الاشتراكية في روسيا القيصرية ، وبالتالي بعد أن كف الاستعمار الرأسمالي عن أن يكون المهيم المطلق في العالم .

في سياق التهديد لتلك الثورة وبعد انتصارها أخذت قضية حركة التحرر الوطني في « الشرق » تبرز أكثر فأكثر موضوعا - في نطاقها نفسه - ، وذاتيا - في كتابات مجموعة من المفكرين الثوريين ، وفي مقدمتهم لينين . وقد أسهم ذلك كله بشكل عميق في تحريض المفكرين والسياسيين في الوطن العربي على وضع ايديهم على المشكلة . وبالرغم من ان هذا التأثير لم يدرس حتى الان بعمق وشمول ، فانه يبقى ظاهرا للعيان على نحو لا لبس فيه ، مما يؤكد حقيقة خطيرة ، هي انه مع تحول الاستعمار الى ظاهرة عالمية ، أخذت الثورة الاشتراكية تتحول كذلك الى ظاهرة عالمية : (ان مصير

هنا فانه من الخطأ العلمي والخطورة الاجتماعية أن نصطنع خطأ فاصلا بين الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي . وبمزيد من الوضوح نقول ، أن كل خطوة اشتراكية ينبغي أن تتم في أفق وحدوي ، وأن كل خطوة وحدوية ينبغي أن تتم في أفق اشتراكي . ولكن إلى جانب هذا التلازم **التطبيقي** بين الاشتراكية والوحدة ، فإن الأولى منها تبقى تمثل النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية الخ . . لعملية التلازم تلك . أي أن الاشتراكية في وجهها **النظري** تحوز على الأولوية تجاه الوحدة . وهذا هو التلازم الجدلي (١) .

الحضارة الغربية بأسرها يتوقف اليوم إلى حد كبير على مساهمة جماهير الشرق الكادحة في الحياة السياسية . لينين — المؤلفات الكاملة — المجلد ٤٢ — ص ٢٨٨) . وقد ظهر تأثير ذلك كله في الحياة السياسية العربية على نحو عميق . ففي الوثيقة الايديولوجية لحزب البعث العربي الاشتراكي ، « بعض المنطلقات النظرية » الصادرة عام ١٩٦٣ ، نقرأ نصا بالغ الأهمية في دلالاته بالنسبة لتلازم الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي : « أن حركة القومية العربية هي قضية جماهير العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة والمتقنين الثوريين وبالتالي فقد أصبح طريق القومية العربية هو طريق العرب نحو الاشتراكية » .

١ — لقد مرت فترة طويلة ، بعد حيازة مجموعة من الاقطار العربية على استقلالها السياسي ، ظلت خلالها تلك العلاقة الجدلية بين الوحدة والاشتراكية في الوطن العربي تعاني من النزعة التجزئية : أما تضخيم الثورة الاجتماعية الاشتراكية على حساب الوحدة القومية ، وأما تضخيم هذه الأخيرة على حساب الأولى .

وقد تمثلت تلك النزعة بآراء طرحتها فئات واحزاب وشخصيات عديدة . ولا شك أن وراء ذلك كمن ويكمن سبب أساسي ، هو ، في آن واحد ، عدم نفج الوعي الاشتراكي الطبقي (العلمي) وضحالة الوعي الوحدوي القومي بحيث لم يتح لها آنذاك اكتشاف العلاقة الداخلية التي تجمع بينهما في الوطن العربي .

حتى أن هنالك من يعتقد بفساد فكرة التلازم الجدلي بين الاشتراكية والوحدة العربية ، وذلك انطلاقا من فهم أحادي الجانب لقوانين الجدلية المادية . هذا الأمر يتم حينما يرى أن الحديث عن علاقة جدلية بين طرفين ، يعني العلاقة بين نقيضين متصارعين ، مطاحا بذلك وعلى هذا النحو بقانون الترابط الجدلي بين ظواهر الوجود عموما .

من طرف آخر يوجد بعض المتقنين العرب الذين يرون أن وحدة عربية يمكن ويجب أن تتحقق ضمن أية صيغة ، فهي مقدمة مهما كانت تلك الصيغة . ودون استقصاء الظروف التاريخية الخاصة بالوطن العربي ، ظروف فشل الثورة البرجوازية العربية ونشوء الامبريالية كنظام عالمي وانسحاب البساط الوحدوي من تحت الطبقة البرجوازية العربية ، دون القيام بذلك الاستقصاء ، يقارن البعض (مثلا الياس مرقص — نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي المراهن ، بيروت ، ١٩٧٠ ص ٢٨٢ — ٢٨٣) الوطن العربي بالمانيا عام ١٨٧٠ ، مرحلة الوحدة الألمانية التي تمت على يديسمارك ، يمثل البرجوازية الاقطاعية . الخطأ الرئيسي في تلك المقارنة التلقيفية يكمن في أن البرجوازية الاقطاعية العربية لا تستطيع أصلا تحقيق وحدة عربية بالحد الفعلي الأدنى .

وأخيرا لا يسع الاشتراكيين الا أن يلحوا على ضرورة الثورة الثقافية—
والايدولوجية من حيث هي الاطار النظري العام السذي ينظر للطبقات
الاجتماعية الكادحة مبرر وجودها ويكتشف مشروعية قيادتها التاريخية
التقدمية لثورتها الاشتراكية الوجدوية .

لم تعد المهمة الثقافية والايدولوجية كما كانت مطروحة سابقا امام الطبقة
البورجوازية الاقطاعية الهجينة : مجابهة الايدولوجية الاقطاعية بركيزيتها
الرئيسيتين ، الغيبية الجبرية والتبريرية ، من خلال ايدولوجية بورجوازية
متقدمة تجعل من الليبرالية والعلمانية والعقلية الملحدة كثيرا أو قليلا
ركائز فكرية ايدولوجية لها ، لم تعد المهمة الثقافية ، كذلك ، أمام
اطبقات الكادحة بثورتها الاشتراكية التوحيدية ، وانما اكتسبت مضمونا
جديدا ، هو الايدولوجية الاشتراكية العلمية — بأساسها الفلسفي
المادي الجدلي التاريخي — . وبطبيعة الحال ، هذه الايدولوجية تشكل
قاعدة نظرية ضرورية لتلك الثورة في الوطن العربي .

هكذا وعلى هذا النسق الذي طرحناه ، تستبين لنا ابعاد وآفاق الحل
الثوري ، البديل الثوري ، للواقع العربي الذي وجد مع التحرك
البورجوازي الاقطاعي الهجين انطلاقا من القرن الثامن عشر .
ان هذا الامر ذو أهمية مبدئية قصوى بالنسبة الى النظرية التراثية
العاملين على طرحها في هذا الجزء من « المشروع » .

والاهمية هذه تكمن في الواقع التالي ، وهو اننا حينما نقصينا ابعاد
وآفاق ما سميناه بـ « البديل الثوري » للواقع البورجوازي الاقطاعي
الهجين ، كنا قد انطلقنا من الاحتياجات الداخلية العميقة لهذا الواقع في
مرحلة تازمه وطموحه نحو الانعتاق ، وعبر اكتشاف سياقيه ، التاريخي
والتراثي . ووصولنا الى وضوح مبدئي حول ذلك « البديل الثوري » عبر
دراسة نشوئه وتبلوره ، هو ، من وجه آخر ، ضبط علمي ضروري
للمصطلح التراثي المركزي « المرحلة القومية المعاصرة » .

ان اوصول ذلك الواقع الخصب في تأزمه حتى حدوده القصوى ، اي حتى
اكتشاف وتحقيق « البديل الثوري » له ، هي المسألة الهامة التي سوف
نمر عبرها ومن خلالها الى « التراث العربي » النظري والحضاري العام .
بصيغة اخرى ذات أفق سياسي عيني مباشر ، سوف نجد أنفسنا ، في
اتناء تقصينا لذاك التراث وقضاياه النظرية المنهجية ، مدعوين الى أن
نخضع مجموع احتياجاتنا منه ، النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية
والاخلاقية ، لاحتياجات وأهداف تلك العملية ، عملية الكفاح من أجل مجتمع
عربي موحد اشتراكيا .

الشرط الذاتي لـ «الثورة التراثية»: الثورة الثقافية

ان صياغتنا لمهملات الثورة الاشتراكية التوحيدية بصفتها البديل الثوري لواقع الحال العربي المعاصر ، أي لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي ، تشكل ، كما كنا ذكرنا سابقا ، الاطار الموضوعي العام للنظرية التراثية المقترحة هنا . اما الثورة الثقافية بأبعادها وآفاقها البعيدة والقريبة ، فانها تقدم الاطار الذاتي الخاص لتلك النظرية .

من هنا كانت الاهمية المبدئية لطرح هذا الاطار الذاتي الخاص — بعد القيام بتقصي ذلك الاطار الموضوعي العام — في سياق التعرض لما يمكن ان نسميه هنا بـ « متن » القضية ، التي هي النظرية التراثية المشار اليها . وينبغي ان نفصح في البدء عن اننا نستخدم هنا مفهوم « الثقافة » بمعناها الشائع ، أي بمعنى النشاط الذهني الذاتي الذي ينجزه الناس في الحياة العامة . هذا يشير الى اننا بعيدون هنا عن ان نطرحها بمعنى النشاط الانساني الشامل ، الذهني الذاتي والمادي الموضوعي .

ان انطلاقنا من المفهوم الضيق الخاص لـ « الثقافة » يلزمنا بالقيام بتحليل ، ولو بايجاز مكثف ، للمظاهر الثقافية العامة التي كونت البنية الاساسية للحياة الثقافية في المجتمع العربي .

هنالك من يرى ان المجتمع الطبقي قد تكون في المنطقة العربية منذ عدة آلاف من السنين . أي ان تقسيم العمل الى شكل عضلي وآخر ذهني قد اجتاز ، هو ايضا ، هذه المرحلة الطويلة من الزمن . ولاننا ، في هذه الفترة من البحث العلمي ، لا نستطيع ان نتحدث كثيرا عن تلك البدايات ، نرى ان نشير الى بعض المسائل الرئيسية التي تحدد موقع وأبعاد الثقافة في العصر العربي الوسيط (سوف نتعرض لذلك مفصلا في اجزاء لاحقة من مشروعنا هذا) ، غاضين النظر عنها هنا في المرحلة « الجاهلية » بمصادرها ووثائقها الضئيلة وبتأثيرها اللاحق الضحل (على كل حال سنأتي على هذه المسألة في الجزء الثاني من هذا المشروع) .

لقد نشأت وتبلورت في ذلك العصر ثلاثة مناحي ثقافية ، تحددت من خلال مظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الثلاث التي وجدت معا آنذاك ضمن علاقة متميزة ، وهي الرقمية والاقطاعية والراسمالية التجارية المبكرة .

أما الاقطاع فقد أخذ ، شيئاً فشيئاً وعلى نحو متصاعد ، يطرح شخصيته الأيديولوجية . وهذا تم موضوعياً من خلال علاقة تناقضية تضادية بينه وبين الرأسمالية التجارية المبكرة ، التي أخذت كذلك في طرح شخصيتها في إطار هذه العلاقة .

بين ذيك الاتجاهين وإلى جانبهما ، انطلق الاتجاه الثالث ، الرقيقى ، مشكلاً ظاهرة مرافقة لم يكن لها أن تحدد الآفاق الأساسية للتحرك الاجتماعى الاقتصادى والسياسى العام . ولكنه ، حتى من حيث هو ظاهرة مرافقة ، ظل يمارس تأثيراً في عملية التحرك الاجتماعى — الاقتصادى والثقافى . ولا شك أن أحد الأسباب الرئيسية في ذلك هو أنه لم تتكون علاقة حدية بين السيد الحر والرقيق المستعبد ، بل كان بينهما لقاء واضح المعالم . فلقد كانت أمام العبد إمكانات متعددة لكى يتحول إلى حر .

أن هذا الواقع حد بشكل ملحوظ من الهوية الفاصلة بين العمل اليدوي والعمل الفكري الثقافي ، وخلق بالتالي آفاقاً جديدة معمقة لتطور ثقافى ذي شخصية طريفة ومعقدة وعميقة ، في آن واحد . فالعمل الجسدي ارتبط بأشكال ووسائل مختلفة بالعمل الفكري الثقافي .

هكذا ينبغي علينا أن نسحب خطاً فاصلاً إلى حد ملحوظ بين العبد اليونانى ، مثلاً ، والعبد — الرقيق — العربى . فهذا الأخير لم يشكل أداة إنتاج مادي مباشر فحسب ، وإنما قام أيضاً ١ — بدور ثقافى حضارى محدد ، كما ساهم ٢ — من خلال هذا الدور ، في ملامسة وإثارة قضية ديموقراطية الثقافة والتثقيف ، وظهر ذلك في مجموعة من الطروح النظرية . مثل « المدينة الفاضلة » لدى الفارابى و « نظرية المعرفة » لدى ابن سينا و « العقل الفعال » لدى ابن رشد ...

ولكن ما يجب التركيز عليه والانتباه إليه هو أن هذا الاتجاه « العبيدى » لم يستطع أن ينشئ شخصية ثقافية خاصة مستقلة بها عن أوجه الثقافة المطروحة آنذاك . وإنما ظل يتحرك في ظلال الوجهين الثقافيين الرئيسيين ، الاقطاعى والرأسمالى التجارى المبكر .

أن الاقطاع استطاع . على العكس من ذلك الوجه الثانى ، أن يخلق مثل تلك الشخصية الخاصة المتميزة ، بل أكثر من ذلك ، فتعاظم قوته (الاقطاع) بشكل عنيف إلى حد تحول فيه أخيراً — بدءاً من أواخر القرن العاشر — إلى الاتجاه الحاسم في هيئته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . أدى إلى فرض شخصيته الأيديولوجية في المجتمع .

لقد تميزت واستقلت الشخصية الثقافية والأيديولوجية للاقطاع عبر صراع معتمد وطويل المدى بينه وبين الاتجاه الرأسمالى التجارى المبكر ، على النحو الذى سبق أن تعرضنا له في القسم الأول من هذا الكتاب . والحقيقة . أن ذلك الصراع لم يكن متكافئاً بين طرفيه . هذا الأمر كان له

انعكاسات خطيرة في المراحل اللاحقة من الحياة الثقافية في الوطن العربي .
فلقد كوفح الفكر الذي ظللته آفاق التطور الرأسمالي التجاري المبكر ،
على نحو لا هوادة فيه ، من قبل أئمة الفكر الاقطاعي . ولئن أستطاع
ذلك الفكر ان يثبت قليلا او كثيرا أمام ذلك الكفاح في مرحلة الوجود
الاجتماعي الاقتصادي للاتجاه الرأسمالي ذاك ، فانه دحر وأرغم على
الانحسار في مراحل تراجع هذا الاخير واخلائه الساحة لعلاقات اقطاعية
منزلية بدائية .

وفي هذا الوقت كانت بعض ارهاصات التقدم البورجوازي في اوروبا قد
أخذت تطرح نفسها بشكل أو بآخر (في القرن الثالث عشر) ، فرأت في
الثقافة العربية تلك ، الممثلة للاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر ، مصدرا
خصبا من مصادر المجابهة ضد العلاقات الاقطاعية وحزامها الكنسي هناك ،
تلك التي وجد ممثلوها المثقفون بدورهم في الثقافة العربية ، الممثلة
للاتجاه الاقطاعي ، أحد مصادر تلك المجابهة ضد الوليد الجديد البورجوازي
« الشيطاني » ، الذي يخضع كل شيء للبحث النقدي العقلي .

هذا هو اذن النتاج الرئيسي للثقافة العربية الوسيطة : ثقافتان بمنحيين
وضيح تميزهما واختلافهما اكثر فأكثر ، واكتسب صراعهما أشكالا معقدة
مشيرة ومتداخلة في أحيان عديدة .

الواحدة من هاتين الثقافتين ، وهي الاقطاعية ، استطاعت عبر مرحلة
تاريخية طويلة (حتى القرن العشرين) ان تستكمل أبعادها وآفاقها
النصوى . اما الثانية ، وهي الممثلة للرأسمالية التجارية المبكرة ، فانها
نشأت الى حد كبير دون قاعدة اجتماعية واقتصادية وسياسية قوية
ومتأسكة . فقاعدتها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية تكونت بالخط
الاول من حركة تجارية متطورة خلقت دورة اقتصادية محدودة الآفاق .
ذلك لان هذه الدورة لم تقم على قاعدة صناعية انتاجية ضخمة .

بتعبير آخر ، ان الاطار الحضاري الاجتماعي — الاقتصادي لهذه
الثقافة الاخرى كانت حركة تجارية متطورة منفتحة على العالم مورس فيها
دور الوسيط التجاري اكثر مما مورس دور المنتج الصناعي برأسمال
قسم اساسي منه ثابت ويحقق تطور وسائل الانتاج بشكل متصاعد .

هذا الواقع الثقافي اكتسب في المراحل اللاحقة صيغة اكثر وضوحا
وتحديدا . فمنذ انحسار الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر أصبحت الساحة
فارغة للثقافة الاقطاعية . ها هنا وخلال مراحل طويلة — منذ أواخر القرن
العاشر حتى أوائل القرن العشرين — ترعرعت على نحو عميق وواسع
اكثر الافكار رجعية ومحافظة وتخلفا .

لقد تحول العلم في تلك المراحل الى « علم » ليس له علاقة بالعلوم
الطبيعية والاجتماعية ، وانما جل ما يعنيه هو قنونة تلك الطقوس
الدينية البسيطة (مثل كيفية الاستنجاء ، وكيفية التيمم ، وحق اللسان

بالسكوت وحقه بالنطق ، وآفات النكاح وفوائده الخ . . — انظر حول ذلك مثلا كتاب احياء علوم الدين للغزالي — مات ٥٠٥ هـ) ، وكل ما سوى ذلك ليس الا وسوسة ابليسية (انظر في ذلك مثلا كتاب تلبيس ابليس لعبد الرحمن بن الجوزي — مات ٥٩٦ هـ) .

ولقد استناعت الثقافة المنطلقة من الاتجاه الاخر أن تحتفظ ، بالرغم من ذلك . بمواقع أساسية في البنية الثقافية العربية (لنذكر مثلا البناء الشامخ الذي أقامه ابن رشد وابن عربي وابن خلدون والمقريري) في مراحل لاحقة امتدت حتى القرن الخامس عشر . وقد تعرضنا فيما سبق لهذه الظاهرة ، ظاهرة استمرار الثقافة ذات الاصول الرأسمالية التجارية المبكرة في مرحلة كانت فيها هذه الأخيرة قد انحسرت في خطوطها العامة قبل ذلك بقرون .

ذلك الوضع الثقافي استمر في المراحل اللاحقة ، ومن حيث الأساس العام ، في اطار أحادي الجانب ، أي في اطار الثقافة القطاعية . وقد كانت الدولة العثمانية تتويجا لها . هذا بغض النظر طبعا عن بعض الظواهر الثقافية المناوئة التي ظلت دون القدرة على التصدي لتلك الثقافة .

وانطلاقا من القرن التاسع عشر نلاحظ ظاهرة جديدة تأخذ في طسرح شخصيتها على مسرح الوطن العربي . هذه الظاهرة هي « اليقظة العربية » البورجوازية القطاعية الهجينة ، كما اظهرنا ذلك في مكان سابق من هذا الكتاب .



اما الامر الذي نرغب في طرحه هنا ، فهو الوجه الثقافي من تلك المسألة . لقد كان للابعد والآفاق الهجينة للطبقة البورجوازية القطاعية العربية ، التي اخذت في التبلور في اواخر القرن التاسع عشر واول القرن العشرين، تأثيراتها المدمرة على الواقع العربي للمدى القصير والمدى البعيد . فالتواطؤ التاريخي الذي عقد بين القوة العالمية العظمى آنذاك، الاستعمار، وبين القطاع الداخلي ، لم يقف عائقا رهيبا امام تحقيق مهمات التحويل الاجتماعي الانتاجي الاقتصادي والتوحيدي القومي على أيدي تلك الطبقة فحسب ، بل أجهض كذلك آفاق تحرك ثقافي ، يأخذ على عاتقه مهمة اسقاط الايديولوجية القطاعية واقامة ايديولوجية بورجوازية متقدمة . وقد تكونت البنية الاجتماعية الطبقيّة للمجتمع العربي الحديث من مجموعة من الطبقات والفصائل الاجتماعية ، هي القطاع والبورجوازية والفلاحون المعدمون وعمال المدن في الورشات البدائية . الى جانب ذلك كانت هنالك أحيانا بقايا ، وأحيانا أخرى ، أكثر من بقايا من التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية السابقة على القطاع ، من البدائية المشاعية الى العبودية .

فلقد احتفظ الاقطاع بايديولوجيته في أكثر اشكالها انحطاطا وتخلفا ، هذه الاشكال التي تكونت في اعقاب انحسار الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر في أواخر القرن العاشر . أما مرتكزات هذه الايديولوجية بأشكالها تلك . فهي التأكيد على « المعجزة » و « عبودية الانسان » و « قدسية وأبدية » النظام الاجتماعي القائم . وبالمقابل ، فان مفاهيم « السببية الطبيعية والاجتماعية » و « حرية الانسان » و « نسبية » النظام الاجتماعي القائم ، كوفحت من قبل القيمين الايديولوجيين للاقطاع بـ« لا هواده وبكل اشكال القمع والتصفية » .

والجدير بالذكر أن الايديولوجية الاقطاعية هذه قد بدأت تمارس دورا ثقافيا أساسيا وحاسما في المجتمع العربي منذ القرن الحادي عشر حتى القرن التاسع عشر ، فخلقت لنفسها طوال هذه الفترة جذورا عميقة في الحياة الثقافية للوطن العربي .

ها هنا ، في مرحلة الهيمنة الشاملة للايديولوجية الاقطاعية ، وخصوصا في حلقتها النهائية ، العثمانية ، مورس اضطهاد شامل ضد الفكر التقدمي كثيرا أو قليلا . فلقد حاول العثمانيون تكوين ذهنية (ايديولوجية) واحدة ومتجانسة في نطاق الامبراطورية كلها .

وقد قامت تلك الذهنية على مبدئين : (١) ان للثقافة مصدرا لا يتحدر من المجتمع الانساني ، بل من مصدر آخر ذي طبيعة اخرى ، غيبية ، وغير خاضعة لضوابط أنسانية اجتماعية . والسلطان ، ومن ورائه سلطة غيبية لا حدود لها ، يمثل قمة الثقافة . وهو كذلك يمنحها ، ان شاء ، للرعية ، من خلال المؤسسات الاجتماعية — الدينية الهرمية ، (٢) أما المبدأ الثاني فهو نكريس وتوطيد الاقطاع وشل اية محاولة تبديها الطبقات النكادحة للانعقاد من عبوديتها .

وعلى ذلك ، فالثورة والثقافة العلمية العقلانية ليست ، حسب ذلك ، الا محرمات وموبقات . وقد كان على الجماهير العربية أن تخضع ، ضمن هذه العلاقات الاقطاعية ، لعملية غسل دماغ شاملة وبأساليب بدائية تقوم على القهر والتعسف والابادة والتشهير .

ومع القرن التاسع عشر نشهد نشوء ارهاصات بسيطة لتطوُّر بورجوازي في الوطن العربي . وقد ذكرنا فيما سبق ان هذه الارهاصات وجدت نفسها ، مع مطلع القرن العشرين ، محاطة بكباشية مدمرة ، طرفاها الاستعمار الغربي الرأسمالي وذلك الاقطاع ، الذي لم يسقط منه هذا الاستعمار الا اطاره المركزي وشكله السياسي الى حدود معينة ، محتفظا منه بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية المتخلفة المتبلدة والمجزأة في مجموعة من الاقطار .

ولقد تطورت الاقطار العربية منذ انهيار المجتمع العربي الوسيط على نحو متفاوت وغير متواز اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا وعلى نحو

جعل منها كيانات مجزأة قوميا . بيد انه مع استتباب اركان الاقطاع العثماني في الوطن العربي ، عمل هذا الاخير على ربط الاقطار العربية بحزام واحد يقف على سدته السلطان الاعظم .

ولا شك أن الاقطاع ذاك استطاع أن يوجد ، في الخط العام ، جانبا ايدولوجيا على نطاق المجتمع كله ، بالرغم من وجود عناصر ايدولوجية **فلاحية** ثورية نسبيا ، كما استطاع ، كأساس لذلك ، أن يخلق جانبا اجتماعيا **اقطاعيا** ، بالرغم من بقاء اتجاه التطور غير المتوازي والمتفاوت في الاقطار العربية . وحيث بدأت هذه الاقطار تنشق عن الدولة العثمانية ، أخذ اتجاه التطور هذا يطرح نفسه بقوة في هذه الاخرة ، بالرغم من أن الاستعمار الغربي الرأسمالي عمل على الأبقاء على العلاقات الاقطاعية في كل من هذه الاقطار على حدة ، بعد أن سحق الدولة العثمانية في وحدتها السياسية .

هذا عنى في حينه أن « الوحدة » الايدولوجية النسبية التي وجدت في المجتمع الاقطاعي ، أخذت في التمزق والتبعثر والتشيع على نحو مثير من خلال اتجاه ذلك التطور ودخول تأثيرات ايدولوجية غربية تقدمية وأخرى استعمارية . ولذلك فإن « وحدة الايدولوجية العربية » الاقطاعية أخذت تواجه اشكالا جديدة من الايدولوجيا يتوجب عليها أن تعيش معها على نحو من الانحاء .

ان انحسار الدولة العثمانية الاقطاعية سياسيا ، ونشوء الارهاصات البورجوازية البسيطة خلقا توزعا ثقافيا جديدا متناسبا مع التوزيع الاجتماعي الطبقي الجديد .

لقد ظل الاقطاع يمارس وجوده في الاقطار العربية المنسلخة عن الدولة العثمانية الاقطاعية المركزية . وإلى جانبه أخذت تلك الارهاصات البورجوازية تحقق بعض الشيء من ملامحها المستجدة . ولكن تواطؤ الاقطاع مع الاستعمار الوافد فرز الطبقة البورجوازية السى شريحتين أساسيتين ، الواحدة منهما ارتبطت بالاستعمار والاقطاع ، وقد تكونت في الحقيقة من الاقطاعيين الذين تحولوا الى بورجوازيين تجاريين وسطاء ارتبطت مصالحهم الاقتصادية بمصالح الاستعمار . هؤلاء كانوا من الاثرياء الاقطاعيين الذين وظفوا أموالهم أو بعضا منها في مجموعة من المشاريع الصناعية التحويلية ذات المردود السريع والنفس القصير .

أما الشريحة الثانية فهي تلك التي تكونت من الجباهير الواسعة للبورجوازية الوسطى ، والصغيرة . البورجوازية الوسطى تسمنت وظائف الدولة الكبيرة والمهمات السياسية في الدولة ، بينما تكونت البورجوازية الصغيرة من الحرفيين وصغار الكسبة . وهؤلاء كانوا ، وما يزالون ، يشكلون الاكثرية الساحقة من الطبقة البورجوازية عموما . وهم ، في وضعهم الاقتصادي ، لا يستطيعون الخروج عن نطاق القبضة البورجوازية الوسطى والكبيرة .

وقد أدى تعاظم ثراء البورجوازية الكبيرة والوسطى ، وكذلك المنافسة البدائية بين أفراد البورجوازية الصغيرة الى سقوط الكثيرين من هؤلاء الافراد الى مصاف العمال المأجورين البؤساء .

ان هذا التركيب الاجتماعي الطبقي العام كان له أثر عميق في صياغة البنية الايديولوجية في الوطن العربي الحديث : قوى انتاج متخلفة مجسدة بكل أو بمعظم التشكيلات الاقتصادية — الاجتماعية ومسدودة أمامها آفاق ثورة صناعية آلية ، وعلاقات انتاج اجتماعية قاصرة متبلدة ، لا تستوعب حدا أدنى من التقدم في اطار قوى الانتاج تلك .

والحقيقة ان البنية الايديولوجية المشار اليها ، قد تكونت من التأثيرات والنزعات الايديولوجية التالية :

اولا ، التأثير الايديولوجي الغربي العقلي الليبرالي ، والايهاني العرقي الاستعماري (وقد عمل مثقفو البورجوازية الكبيرة والوسطى على ادخاله الى الوطن العربي ، وخصوصا بشقه الثاني ، تحت قبضة الاستعمار الثقافي) .

ثانيا ، النزعة التجريبية ، التي حمل لواءها مثقفون من البورجوازية الوسطى والصغيرة ،

ثالثا ، النزعة التأملية التي انتشرت على نطاق واسع في نطاق الجماهير الكادحة ومثقفها ،

أما الاتجاه الرابع والآخر ، وهو الاقطاعي ، فقد كان استمرارا للايديولوجية الاقطاعية التي سادت طوال قرون طويلة من تاريخ الوطن العربي .



اننا هنا لا نرغب في التفصيل في تلك التأثيرات والاتجاهات ، بقدر ما نود ان نثير المسألة في حدودها الضرورية الاولى .

لقد تحدثنا في « القسم الاول » من هذه « المقدمة » عن نزعات ايديولوجية سلبية دخلت الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر واثارت قضية « التراث العربي » ، مؤثرة في بعض اتجاهاته الثقافية ، مثل « المركزية الأوروبية » ومثل بعض الافكار والآراء التي رافقت انتشار « نزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي العدمي ونزعة « التحديدية » بأوجهها الثلاثة . وهناك كذلك **التأثيرات الإيجابية** التي مارسها نظريات فلسفية معينة على تكوين الثقافة العربية الحديثة ، مثل تلك التي يمثلها فرنسيس بيكون ورينه ديكرت .

فالنزعات الايديولوجية الاولى تكونت في الوطن العربي تحت تأثير الاستعمار الثقافي تارة وتأثير ردود الفعل المتعددة على الاتجاه السلفي

الرجعي في الوطن العربي نفسه تارة أخرى ، ذلك الاتجاه الذي عمل على تصوير التراث ، في جانبه الرجعي ، على أنه فوق النقد التاريخي والتراثي وعلى أن مهمة الباحث تكمن في العودة إليه (أي الماضي بعيدا عن سياقه التراثي) كما هو وبدون تحفظ . أما التأثيرات الايجابية التي مارستها تلك النظريات الفلسفية ، فقد غطت المطامح المتواضعة والغامضة للبورجوازية العربية الوسطى المستنيرة . وبالطبع لم يكن لتلك التأثيرات أن تهز بنیان الطبقة هذه ، جاعلة منه كسبا عميقا لصالح التقدم ، بل قمعت (أي التأثيرات) وتحولت إلى أمور هامشية في الحياة الثقافية العربية الحديثة (ونستطيع أن نرى في كتاب « في الشعر الجاهلي » لطف حسين الذي يطرح فيه هذا الشعر من منهج ديكرتي ، وفي كتيب فرنسيس باكون نعباس محمود العقاد الذي يمجّد فيه هذا الفكر ، مثالا على ذلك) . والجدير بالذكر والانتباه أن هذه التأثيرات وتلك الظاهرات الايديولوجية قد غطت قطاعا أساسيا من البنية الثقافية للشريحة البورجوازية الكبيرة المتداخلة بالقطاع والشريحة البورجوازية الوسطى .

فالفلسفات الاستعمارية ، وبشكل أدق ، تلك التي تكونت في ظروف نشوء وتطور الاستعمار القديم والحديث ، أدخلها هذا الأخير إلى الوطن العربي ، كما دخلت من خلال المثقفين البورجوازيين الذين رحلوا إلى أوروبا الرأسمالية طلبا للدراسة أو الاطلاع أو لفاية أخرى .

وفي الحين الذي مثلت فيه تلك الفلسفات (وفي طليعتها الذرائعية والوجودية والوضعية الحديثة) أشكالا متميزة من التطور العاصف الذي حدث في إطار المجتمع الرأسمالي الحديث ، فإنها دخلت الوطن العربي مكنسبة صفة المشروع الاجتماعية والايديولوجية .

فالذرائعية ، في تأكيدها على نفي الحقيقة الموضوعية بالحقاقتها مفهوم الحقيقة بـ « النفع الخاص » الفردي أو الطبقي ، عبرت عن واقع الطبقة البورجوازية العربية في شرائحها الثلاث العليا والوسطى والصغيرة . والأشكال الذي يمكن أن ينشأ خلال ذلك هو : كيف تستطيع فلسفة تمثل حصيلة تطور عاصف في إطار علاقات رأسمالية نامية جدا ، أن تلبي الحاجة الثقافية لمثقفي طبقة بورجوازية اقطاعية هجينة متخلفة لم تحقق تراكما أوليا في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والعلمية ؟

ان هذا الأشكال نستطيع تجاوزه ، حين ننتبه إلى أن بين البورجوازية تلك ومثيلتها الأوروبية الاستعمارية تماثلا معينا ، وذلك بالرغم من وجود اختلاف عميق وشامل في المستوى الحضاري بينهما ، هذا التماثل يكمن في انسداد الآفاق المستقبلية أمامها .

والامر هذا نستطيع تمثله على نحو أكثر عمقا ووضوحا ، إذا اخذنا بعين الاعتبار الحلول الوهمية التي قدمتها الفلسفة الوجودية لمثقفي الشريحة العليا والوسطى من الطبقة البورجوازية العربية : فانسداد الآفاق المستقبلية أمام البورجوازية الفرنسية الاستعمارية ، الذي تمنحه الفلسفة

الوجودية صيغة فلسفية دقيقة ومشروعة ، يسحب على واقع البورجوازية العربية . فيظهر انسدادا لآفاقها المستقبلية هي نفسها .

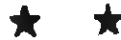
ها هنا نلاحظ وضعاً خاصاً . هو القصور الذاتي لمثقفي البورجوازية العربية العليا والوسطى في استيعاب تلك الموضوعات ، موضوع « انسداد الآفاق المستقبلية » . وعلى هذا الأساس تستوعب الفلسفة الوجودية من قبل هؤلاء بطريقة مبسطة سطحية ، هي في الحقيقة الصورة الفكرية المتخلفة للواقع البورجوازي الموضوعي المتخلف .

وعلينا هنا أن نشير إلى أن ذلك الفكر الفلسفي الذي دخل الوطن العربي في ظروف الغزو الثقافي الاستعماري ، أريد له في الحقيقة أن يضمن على الوضع الاجتماعي الهجين في ذلك الوطن طابع المشروع التاريخية أولاً . وطابع الوضع الفطري الأبدي ثانياً .

ومن هنا كان جماع هذه العملية قد تحدد في أن تلك الفلسفات البورجوازية مارست في البلدان الرأسمالية الاستعمارية وفي الوطن العربي ، على حد سواء ، وظيفة التكريس لواقع اجتماعي واقتصادي وأخلاقي (وقومي في الوطن العربي) مسدود الآفاق ومستنفذ الإمكانيات .

وفي الحين الذي وجدت فيه تلك الفلسفات أرضاً خصبة في واقع الطبقة البورجوازية العربية بشريحتها ، العليا والوسطى ، فإن التأثيرات الإيجابية الخارجية . التي دخلت الوطن العربي من أوروبا في عهد الصعود البورجوازي التقدمي ، قد لقيت أرضاً خصبة ، بالدرجة الأولى ، في واقع الشريحة الوسطى من البورجوازية تلك . وهذا أمر له أهمية بالغة . إذ أنه يشير إلى أن هذه الشريحة قد اكتسبت شيئاً فشيئاً وبحدود معينة شخصية المناهض للتخلف الداخلي وللتدخل الاستعماري الاقتصادي والثقافي ، على حد سواء .

وقد قامت تلك الشريحة بذلك الدور (١) تحت ضغط مصالحها المبعثرة والمسدوقة من قبل الاستعمار والبورجوازية الإقطاعية العليا ، و (٢) تحت ضغط الجماهير الكادحة مخيبة الآمال ، ورغبة في عقد صلات تضامنية معها ضد دينك الحليفين وضد الإقطاع الداخلي الذي احتفظ بوجوده المستقل .



ها هنا نلتقي مع الشريحة الوسطى في تعاملها مع نزعة فكرية أخرى ، هي « التجريبية » . والحقيقة ، أن هذه النزعة نشأت في أحضانها ضمن مواصفات قصورها وتخلفها التاريخيين .

وقد كان نشوء تلك الأخيرة تعبيراً عن مطامح تلك الشريحة بمثقفها في اكتشاف مجاهل ذلك الواقع « المأساوي » ، الذي يثقل كاهلها بأعبائه وهوميه أولاً ، وفي نفس الوقت تعبيراً عن موقفها المعادي للبورجوازية الإقطاعية الكبيرة وحليفها ، الإقطاع والاستعمار ، من حيث هما يمثلان

قوة جبارة تعيق طريق التقدم في الوطن العربي (أي طريق التقدم أمام الشريحة الوسطى نفسها) ، ثانيا .

ان هذين البعدين الاساسيين للنزعة التجريبية قد اسهما في ايضاح معالم اليأس والبؤس الاجتماعيين والفكرين ليس للشريحة الوسطى فحسب ، وانما كذلك لمجمل شرائح الطبقة البورجوازية العربية .

وعلىنا هنا ان نشير الى ان البعد الثاني من تلك النزعة ، بعد العداء للبورجوازية الكبيرة والاقطاع والاستعمار ، تضمن احتجاجا عميقا على الصلات الفكرية النظرية المشبوهة بين البورجوازية الكبيرة وذينك الطرفين . الا ان هذا الاحتجاج ظل في اطار الفعل السلبي . ولا شك ان هذا الامر مفهوم في ذاته ، اد ان فعلا سلبيا ، مثل هذا المشار اليه ، يمثل . في حقيقة المسألة ، حصيلة منطقية لواقع بورجوازي لا يملك حتى القدرة على الاحتجاج الايجابي الخلاق .

وهناك نقطة جدير بنا ان نبرزها ، تلك هي ان الاحتجاج الذي جسده « التجريبية » لم يوجه فقط ضد « الفكر » الذي حمته وغذته وأكدت عليه الشريحة العليا من البورجوازية العربية والاقطاع ، وانما كذلك — وهنا معقد الطرافة التاريخية — ضد نزعة « التأملية » التي وجدت أرضا خصبة ورعاية عفوية عميقة لدى جماهير البورجوازية الصغيرة والطبقة العاملة بمثقفتهما والفلاحين الفقراء (وسوف يدور حديثنا لاحقا حول هذه النزعة) .

فالتجريبية ، التي ترى في « الواقع التجريبي الميداني » منطلقها الاقصى ونهايتها المثلى ، ترفض الإخذ بأي فكرة او نظرية رديفا نظريا لعملية تقصي ورصد ابعاد ذلك الواقع . وهي ، من حيث هي كذلك ، ترى في الفلسفات البورجوازية الاستعمارية التي دخلت الوطن العربي في ظلال الاستعمار الثقافي والشريحة البورجوازية الاقطاعية العليا ، وفي التأملية ، التي ترعرعت في البنية الثقافية للجماهير المشار اليها والتي « ظهرت » في حينه فكرا دخيلا « غير منبثق » من الوطن العربي ، انها ترى في ذلك كله خروجا صريحا على مستلزمات « الواقع » الحي ، ولذلك فهو مردود ومرفوض .

ان « الاصالة » تصبح في نظر التجريبية — وقد قلنا كلمة « نظر » تجاوزا لانها ، أي التجريبية ، ترفض بشكل قطعي ان تنطلق من وجهة نظر معينة — أصالة الواقع المعطى مباشرة وأصالة المكوث أولا وأخيرا في ثناياه واحشائيه .

والتدقيق في حقيقة « التجريبية » يكشفها في جنورها الاجتماعية التاريخية وفي قصورها الذاتي المعرفي .

لقد رايناها ظاهرة ايديولوجية متخلفة تكونت بصفاتها تعبيرا متخلفا عن واقع اجتماعي متخلف ، هو واقع فصائل رئيسية من الشريحة الوسطى

للبورجوازية العربية (وقد كنا راينا ان فصائل اخرى من هذه الشريحة ، كانت في واقعها الاجتماعي مشدودة الى البورجوازية العليا ، ساهمت في نشر الفلسفات البورجوازية الاستعمارية في الوطن العربي ، لكونها وجدت فيها الصورة الفكرية المشروعة لواقعها المهشم والمسدود والآفاق) .

فالجذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبية هي ، اذن ، جذور التخلف الحضاري الذي ارغمت الطبقة البورجوازية العربية ، بوضعها من حيث هي كل وتحت وطأة التواطؤ الاستعماري الاقطاعي الشامل والعميق ، على ان ترى نية ظلها الظليل .

وعلىنا هنا . في معرض الحديث عن الجذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبية . ان نشير الى ان نبعثر وتمزق الطبقة المشار اليها وعجزها وقصورها عن التحرك التقدمي ، الذي قاد الى تكريس التجزئة والتبعثر القومي . جعل منها . اي التجريبية ، قاسما مشتركا بين الاقطار العربية المنفصلة عن بعضها .

اما القصور الذاتي المعرفي الذي نعاني منه التجريبية ، فانه يكمن في العجز عن استبصار العلاقة الجدلية الثلاثية الوجة ، بين الفكر والواقع ، وبين الجزء والكل . وبين الخاص والعام . لقد نظرت الى الفكر على انه عدو الواقع . وعلى ان تحرير هذا الاخير ينطلق أولا وأخيرا من رفض الفكر . أي فكر .

وقد سلكت التجريبية اسلوب « الخطأ والصواب » . فعلى أساس ذلك يصبح الوصول الى قرار سياسي او ايدولوجي حول « الواقع » ، امرا مرهونا بالقيام بسلسلة من التجارب العملية ، أي مرهونا بتحويل ذلك الواقع الى حقل اختبار عملي دائم ، دون التوقف لحظة لاخذ نفس قصير او طويل بهدف تمكين أنفسنا من تقويم نظري لما خبرناه ، فنخطئ أحيانا ونصيب أحيانا أخرى . . . ، هكذا بشكل دوري ، بحيث يتاح أخيرا الوصول الى مثل ذلك « القرار » .

ان الحاح التجريبية على اسلوب « الخطأ والصواب » يتحدر من فهمها اللاتاريخي واللاتراثي الفج لتلك العلاقة ذات الوجة الثلاثة . فهي لا تستطيع ادراك ان الفكر صورة « فكرية » عن الواقع ، وان هذه الصورة مع ذلك ، ليست ميكانيكية وانما متميزة ومتوسطة . وهي ، أي التجريبية ، في الحين الذي تقف فيه عاجزة عن استيعاب تلك العلاقة ، لا تعود كذلك قادرة على فهم مسألة جوهرية من مسائل هذه الاخرة ، وهي ان « الواقع » أي واقع . لا يتأخى مع فكر أو نظرية من النظريات الا بقدر ما يجيب هذا الفكر أو هذه النظرية عن التساؤلات والاشكالات التي يطرحها هو .

لا شك ان « النظرية » تطرح من طرفها مسائل وتساؤلات أمام « الواقع » ، ولكن ذلك لا يكتب له مستقبل ، اذا لم ينطلق من الحركة

الداخلية لهذا الواقع . أي من مشكلاته وخصوصياته وهيمومه .
على هذا النحو . لا يمكن أن يقحم فكر ما في واقع ما اقحاما ، وإنما يمكنه
أن يجد أرضا خصبة في هذا الواقع فقط إذا استجاب له بشكل أو بآخر .
أن التجريبية حينما ترفض الأخذ بنظرية ما حفاظا منها على أصالة
الواقع العربي . يكون قد غاب عنها (١) أن أي واقع يتصدى لــــه
الإنسان . له وجهه الفكري . مهما كانت خصائصه ، وتكون (٢) قد
رمت بوحدة التراث الفكري الإنساني أرضا ، ومن ضمنها وحدة
التراث الفكري العربي .

والامر لا يقتصر على تينك النتيجةين . بل هنالك شيء آخر ، كنا قد
أشرنا إليه . ذلك هو أن التجريبية . في موقفها من الواقع والفكر . تجد
نفسها عاجزة عن استيعاب العلاقة بين الجزء والكل والخاص والعام في
أطار ذلك الواقع .

فهي تغوص في اجزاء وخواص الواقع . باحثة فيها عن حقيقته ، غير
مدركة أن هذه الحقيقة لا تكمن في كل جزء من تلك الاجزاء على حدة
وعلى نحو مستقل . بل في هذا الجزء أو ذاك منظورا إليه في علائقه
الوثيقة كثيرا أو قليلا مع مجموع الاجزاء الأخرى ، كما لا تدرك أن ذلك
الخاص يتحول الى اسطورة واحجية . اذا لم يطرح في سياقه من وحدة
العالم الإنساني . وحيث أنها — التجريبية — تنكر الأخذ بنظرية من
النظريات منطلقا نظريا لها في استقصائها لأبعاد الواقع (ومن ضمن هذه
النظريات بالطبع تلك التي تؤكد على رؤية الواقع في جزئياته وكمليته وفي
خصوصياته وعلاقته بالعالم العالمي) . فإنها تجثو أمام كل جزء وخصوصية
من ذلك الواقع تستقرئهما ، رغبة منها في الوصول الى الحقيقة « الخاصة » ،
المنطلقة ، كما تؤكد ، من واقع الحال العربي وليس من الغرب أو الشرق .
أن « الكل » ، الذي يحتاج الباحث ، في سبيل الوصول إليه ، الى
نظرية أو رؤية فكرية ولو بالحد الأدنى ، يضع في صخب الجزئيات . وبذلك
فإن التجريبي لن يكون أبدا قادرا على الوصول الى تعميمات علمية خاصة
بالواقع الذي يدرسه . فهو يبدأ أبدا من حيث انتهى . فخط التواصل
والتوحيد بين الجزئيات يتحول ، على أيدي التجريبي ، الى وهم خالص
(وربما استطعنا اكتشاف علاقة ما بين هذه التجريبية وبين « الوضعية
الحديثة » في تأكيدها على المعطى الجزئي المباشر الذي لا يخضع لعلاقة
مع معطى جزئي آخر) .



لقد ذكرنا أن « التجريبية » ، التي تكونت في الوطن العربي وفي احشاء
الشريحة الوسطى من الطبقة البورجوازية ، كانت تمثل ، على نحو من
الإنحاء ، أحد ردود الفعل على الشريحة العليا من البورجوازية في
بنيها للفكر البورجوازي الاستعماري ، وعلى الجماهير العربية في
بنيها للفكر الاشتراكي العلمي بشكل « تأملي »

ها هنا نبرز الاهمية لدراسة هذه الظاهرة الطريفة والمعقدة والاساسية، التي تكونت في ظروف الواقع البائس المساوي للجماهير العربية المضطهدة (عمال مدينيين وريفيين وفلاحين فقراء وبورجوازيين صغار) وهي « التأملية » .

لقد حل ما حل بالطبقة البورجوازية العربية من خلال التواطؤ الاستعماري الاقطاعي ، الذي تحدثنا عنه . ونريد هنا ، في سياق ذلك ، أن نتعرض لمسألة كان لها تأثير عميق في تبلور تلك الظاهرة . لقد كان من حيثيات ذلك التواطؤ في الوطن العربي أن الطبقة البورجوازية الوليدة لم يتح لها أن ترى في تلك الجماهير حليفها لها . اذ مع الارهاصات الاولى لنشوء تلك البورجوازية ، كانت قد تكونت قطيعة مبدئية بين هذه الطبقة من جهة وبين الجماهير المشار اليها من جهة اخرى .

والحقيقة . ان هذا امر يكشف عن قانونية وطبيعة التحول البورجوازي في الوطن العربي . وهو امر لم يحدث ابان الثورات البورجوازية في أوروبا . فلقد كان نجاح هذه الثورات **مشروطا** بتحالفها الوثيق مع الجموع الكبيرة من الجماهير الكادحة ، من فلاحين فقراء وعمال وحرفيين كادحين مدينيين وريفيين الخ ...

صحيح أن الطبقات البورجوازية الاوروبية تخلت عن هذا الحليف الجماهيري منكفئة الى وراء ومادة ايديها وعواطفها للعدو السابق ، الاقطاع ، وذلك بعد أن وجدت نفسها مطالبة بالحاح وعنف بتحقيق ما وعدت به تلك الجماهير قبل استتباب أمورها السياسية . فلقد طرحت البورجوازية الفرنسية في ثورتها الكبيرة ١٧٨٩ الشعار الثلاثي ، الحرية والاخوة والمساواة . ولكنها راحت تتنصل منه تفصيلا وجملة بعد أن توطدت سلطتها السياسية والاقتصادية وواجهتها جموع الجماهير الكادحة مطالبة اياها بتحقيقه أو بتحقيق جوانب منه .

والجدير بالذكر إن أحد اسباب نجاح الثورات البورجوازية في أوروبا كان غياب نظام اقطاعي عالمي قوي يقف ، بل يتدخل في بلدان تلك الثورات ليقمعها . وهذا امر بين ، ذلك لان سيادة علاقات اقطاعية في مجموعة من البلدان ، لا توفر عوامل خلق نظام اقطاعي عالمي شامل . اذ ان هذا يتعارض بوضوح مع طبيعة تلك العلاقات في كل المراحل التاريخية الانسانية، وخصوصا المرحلة الاوروبية منها ، تلك الطبيعة التي تدعو الى التبعثر والتمزق والانفصال وعدم الانضباط بضوابط سياسية واقتصادية وايدولوجية الخ ... موحدة .

ولذلك فان « الحلف المقدس » الاقطاعي الذي قاده مترنيخ والذي اشرنا اليه سابقا ، لم يستطع ان يحقق الا نجاحات جزئية على الثورات البورجوازية التي اندلعت في أوروبا .

في الوطن العربي سارت الامور على نحو آخر . ففي المرحلة التي اخذت

تنبثق فيها طلائع النهضة العربية البورجوازية ، كانت المجتمعات البورجوازية الأوروبية قد ودعت مرحلة المنافسة الاقتصادية الحرة (الليبرالية) لتنتقل الى مرحلة الاحتكارات الاستعمارية ، بادئة بذلك في وضع حجر الاساس لنظام استعماري عالمي مجهز بتطور اقتصادي وحربي ضخم ويطمح في اعادة بناء العالم حسب مقنضيات مصالحه الخاصة (وقد كان الوضع في أوروبا على خلاف ذلك أثناء اندلاع الثورات البورجوازية بسبب فقدان نظام عالمي قادر على التدخل والقمع ، كما ذكرنا آنفا) .

هذا النظام الاستعماري العالمي استطاع ، مرفودا بقوى اقطاعية عربية تبحث عن نسمة هواء واحدة تمنحها قبسا من الوجود الآخذ في الانحسار والنهاوي ، ان يحيط بعملية التحويل البورجوازي احاطة السوار بالمعصم ، منزلا بها أشرس الضربات ، التي كانت في الحقيقة كافية لتحويلها الى وليد كسيح مشوه .

وهذا الوليد الذي يمكن ان يعيش سنين طويلة دون ان يتحول يوما ما ، بسبب ما ذكرناه ، الى انسان سوي خلاق ، لم يستطع ان يكون الحدود الدنيا الضرورية من الوعي الذي يتيح له ان يتعرف على الجماهير العربية الكادحة المضطهدة قرونا طويلة بصفتها قوة سياسية **حليفة** في مواجهته للاقطاع الداخلي وللاستعمار الخارجي .

هكذا وجدت تلك الجماهير نفسها منذ بدء التحرك البورجوازي امام واقع مسدود الآفاق ، لا متنفس فيه . بل أكثر من ذلك ، فهي أخذت تخضع لطغيان مزدوج ، طغيان الاقطاع « المتحضر » ، اي المتبرجز ، او البورجوازية الثرية المتحدرة من اصول اقطاعية رثة ، وطغيان الاستعمار ، تلك القوة الجهنمية الدخيلة .

هذا أولا . اما الوجه الثاني من الاشكالية ، فانه يقوم على ان تلك الجماهير واجهت ذلك الطغيان المزدوج عزلاء سياسيا وتنظيميا وايدولوجيا ، اذ لم يكن لها تنظيم سياسي او نقابي عميق الجذور وذو رؤية ايدولوجية ثورية واضحة ، في حدودها ، بل يمكننا القول بأن تلك الجماهير كانت غائصة حتى العظم في الايدولوجية الاقطاعية في احط اشكالها واكثرها نخلفا ومناوأة للتقدم .

هذا الواقع يقودنا الى استخراج نتيجة أساسية بالنسبة الى فهم اتجاه « التأملية » ، تلك هي ان الجماهير العربية الكادحة وجدت ، في مرحلة النهوض البورجوازي العربي الهجين ، في وضع لا يتيح لها القدرة على تمثيل الافكار والنظريات التي حملتها الى الوطن العربي رياح الغرب باتجاهاته الاصلاحية الرأسمالية الاستعمارية ، والاشتراكية الخيالية ، والاشتراكية العلمية .

ان عدم وجود حد ضروري مكين من التراكم الثقافي الايدولوجي

والسياسي والتنظيمي لدى الجماهير ذلك . جعل منها فريسة سهلة للأفكار الاستعمارية الاصلاحية . كما جعلها تتقبل بطوعية أفكار العدالة والمساواة التي طرحتها الاشتراكية الخيالية . ويتقبل قسم من ممثليها السياسيين (منظمات كانت أو أفرادا) الاشتراكية العلمية حلالا وحيدا لمشكلاتها وهمومها ومعبرا وحيدا عن مطامحها في التحرر والتقدم .

ان دخول الفكر الاشتراكي العلمي ضمن تلك الظروف الى حياة الجماهير العربية الكادحة ، ادى به الى أن يكتسب اطارا تأمليا ذا علاقة مشوشة غامضة مع الواقع العربي العياني .

ها هنا ينبغي الإشارة الى أن دخول ذلك الفكر الى حياة الجماهير العربية ذات الآمال المخيبة من قبل البورجوازية الهجينة ، مثل ظاهرة مشروعة كل الشرعية . كما مثل . من طرفه ، دخول الفكر البورجوازي الاستعماري الى حياة تلك البورجوازية ظاهرة مشروعة . فهذا الفكر الأخير قدم للبورجوازية المشار اليها اطارا نظريا برر لها عجزها التاريخي وجعل منه امر طبيعيا ينبغي أن يتقبل بطوعية واطمئنان داخلي . وكذلك وفد الفكر الاشتراكي العلمي الى الجماهير تلك واجدا الارض الاجتماعية الخصبة لتحركه . دون أن يكون هنالك حد كاف من التراكم العلمي الاجتماعي والاقتصادي والفلسفي في البنية الثقافية للجماهير .

من هنا انبثقت ملامح « النزعة التأملية » . وها هنا نشهد حركة معاكسة لحركة « التجريبية » . فهذه الأخيرة انطلقت وتنطلق من الواقع لتنتهي فيه ، دون أن تكون حصيلة نظرية عمومية تجعل منها سلاحا ايدولوجيا توجهه الى الاقطاع والبورجوازية الكبيرة الاقطاعية والاستعمار . أما « التأملية » فأنها انطلقت وتنطلق من النظرية لتنتهي في ظلالها الرطبة . القدرة على أن تمنح الهدوء والطمأنينة والامل .

وكالتجريبية . تكونت التأملية أيضا تحت تأثير مجموعة من العوامل الموضوعية والذاتية . أما ما يتعلق بالاولى ، فاننا اتينا عليها فيما سبق ، حيث توصلنا الى أن الجماهير العربية الكادحة التي خيبت آمالها بشكل عميق وشامل في مرحلة نشوء النهضة العربية البورجوازية — وقد كانت مخيبة الآمال دائما — ، تجد نفسها امام الفكر الاشتراكي الجديد ، الذي طرح لأول مرة بصيغة علمية وقابلة للحل قضية تحرير الجماهير المضطهدة في العصر الحديث ، فتحس أنها أصبحت حائزة على الاداة الفكرية لتحريرها وتقدمها . أما العوامل الذاتية التي كمنت وراء « التأملية » ، فقد صيغت من عجز الجماهير العربية الكادحة عن تطويع ذلك الفكر لمقتضيات واقعها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العياني .

لقد تبنت فصائل من هذه الجماهير ذلك الفكر مدافعة عنه دفاعها عن حدقة عينها ، ولكن دون أن تكون قادرة على ايجاد واكتشاف الجسور العميقة والحقيقية بينه وبين واقعها الراهن أولا ، وبينه وبين تاريخها وتراثها القومي ثانيا .

ان الطبقة العمالية التي تشكلت جزءا من تلك الجماهير ، لم تنتقل ، كما فعلت الطبقة البورجوازية ، من وضع الامكان الى وضع التحقق ، فظلت طبقة مبشرة كميا وغائمة نوعيا . وقد انسحب هذا الوضع على جموع الجماهير الكادحة الاخرى في الوطن العربي ، مما ادى الى اضعاف كبير لمناعتها تلقاء النظريات الاستعمارية والاصلاحية والاقطاعية ، ولقدرتها على استيعاب الفكر الاشتراكي العلمي على نحو اشتراكي علمي دقيق ، اي حسب مواصفات ومقتضيات ابعاد الواقع العربي وآفاقه المستقبلية .

وحينما نقول بان الجماهير تلك وقعت في شراك التأملية ، فاننا نشير كذلك الى أن قصورها الذاتي (مجسدا على نحو خاص بقصور مثليها السياسيين والمنقفيين) قد برز من خلال عدم القدرة على تحديد العلاقة بين الفكر والواقع (بين الخاص والعام ، والجزء والكل ، والمحسوس والمجرد ، والخارج والداخل) .

ان الفكر يغدو هنا منطلق ومعياري الواقع . في حين كان هذا الاخير لدى « التجريبية » حقل الغام للفكر . ولكن ، أي فكر لديه ما يهيئه أن يحيط بالواقع احاطة كلية موسوعية ، ودون استبصار ابعاد هذا الواقع استبصارا علميا ميدانيا ؟ ليس هنالك مثل هذا الفكر الا في الوهم والاسطورة (ولنتذكر مثلا اسطورة سرير بروكست ، قاطع الطريق ، الذي كان يمد عليه ضحاياه . فان كانوا اكثر طولاً من السرير ، قص ما زاد من اقدامهم ، وان كانوا اقصر ، مطهم بالقدر الذي يجعلهم في حجم السرير) . والامر الذي يثير الانتباه ، هو أن ذلك الفكر الاشتراكي العلمي ، الذي اكتسب ضمن تلك الظروف صيغة التأملية ، يرفض أولا وأخيرا تلك الرؤية التأملية التعسفية ، اذ يلح بعمق على ضرورة مزاجية الفكر مع الواقع مزاجية حقيقية ليس فيها شيء من التبلد والجمود والقسر والتعسف . بل اكثر من ذلك ، فالفكر ذاك يرى أن الواقع اغنى بما لا يقاس من أي فكر كان ، اغنى بالاشكالات والتوقعات والتحفظات .

وبسبب من أن الفكر ذاك هو علمي وثوري ، بقدر ما يحيط بالتجاعيد والخصائص الدقيقة للواقع العياني المطروح على بساط البحث ، فان تلك المزاجية بين الفكر والواقع ، على ذلك النحو الجدلي ، هي اغناء واخصاب لكلا الطرفين .

وهذا يعني أن « التأملية » تفتقد الرؤية الواضحة لجذور الفكر ، التي هي الواقع ، معتقدة أن الفكر — انطلاقا من استقلالته النسبية عن الواقع — قادر على أن يكون فوق هذا الاخير وسيدا له .

ان تطويع الواقع للفكر هو عملية خاطئة نظريا ومعرفيا وخطرة اجتماعيا ، بقدر ما هي خاطئة نظريا ومعرفيا وخطرة اجتماعيا نزعاً انكار الفكر في أطار الواقع .

وهذا الامر نفسه يتود الى اكتشاف أن « التأملية » لا تستطيع أن تعترف إلا بـ « العام » و « الكل » ، أما (الخصوصيات) و (الاجزاء) فلا تشغل

بالنسبة اليها الا حيزا بدائيا ، يدخل في اطار الكم ، دون أن يقود يوما ما الى « كيف » جديد .

لقد قال ارسطو في حينه ان العلم بالكليات ، وهذا صحيح . بيد ان هذه الكليات تمثل حصيلة علمية ، بقدر ما تجسد في طياتها اجزاء ، اي بقدر ما يفرص الباحث في هذه الاخرة مكتشفا علائقها الكلية الجوهرية . ولذلك فليس من كليات بمنزل عن جزئيات ، اذ ان هذه الاخرة تشكل المعطيات الاولى للكليات .

وحيث تتغير الجزئيات ، ينبغي على الكليات ان تكتسب صيغة متناسبة مع هذا التغير . وهذا يعني ان النظرية التي تكتشف العلاقات الكلية وتصوغها نظريا ، لا يسعها — اذا ارادت ان تبقى على صلة بالحياة والابداع — الا ان تصل الى تلك الحصيلة عبر رصدتها وتقصيها العميقين للواقع الجزئي بعلائقه الكلية الذي انتجها . (١)

ان هذا التحليل لـ « النزعة التأملية » يطمح في الوصول الى نتيجة لها أبعادها الفكرية والسياسية القومية والاجتماعية ، وهي انها (اي تلك النزعة) لا تمثل ظاهرة مشروعة فحسب في اطار المجتمع العربي الحديث — البورجوازي الاقطاعي ، ولا تمثل فقط ظاهرة تعبير واحتجاج على العلاقات البورجوازية الهجينة التي عجزت عن تحقيق الحد الأدنى للجماهير ، انها تمثل أيضا — وهذا هام جدا — أحد جوانب التراث الفكري الجماهيري التقدمي الذي ، على قصوره وتعسفه ، على الفكر العربي التقدمي المعاصر ان ينظر اليه على انه الوريث الشرعي له ، اي ان ينظر اليه في جانبه الايجابي المجسد في طموح و ارادة الجماهير العربية الكادحة في التحرر والتقدم الاجتماعي والقومي والفكري ، ولكن بالطبع بعد ان يكون قد قام بتقويمه على نحو يضعه في سياقه الحقيقيين ، التاريخي والتراثي .



لقد اثرتنا حتى الان جوانب أساسية من البنية الثقافية الايديولوجية التي تكونت في اطار الطبقة البورجوازية بشرائعها الرئيسية والجماهير الكادحة (عمال مدن ، وعمال زراعيين ، وفلاحين فقراء ، وحرفيين صغار مسحوقين) ، وهي الفلسفات الاستعمارية الدخيلة ، والتأثيرات الفكرية العقلانية الليبرالية الاوروبية ، والتجريبية ، والتأملية .

وقد كنا اثرتنا وتقصينا الابعاد والآفاق الاجتماعية والقومية والثقافية العامة لـ « التواطؤ التاريخي » الذي عقد بين الاستعمار الخارجي

١ — هذا الامر الذي يشكل ملحا عميقا من ملامح النظرية المادية الجدلية ، الاساس النظري الفلسفي للاشتراكية العلمية ، هو الذي جعل فريدريك انجلز يلح على انه يتوجب على هذه النظرية « ان تغير صيغتها مع كل اكتشاف ذي أهمية رائدة على الصعيد العلمي الطبيعي » (ماركس — انجلز : الاعمال ، المجلد ٢١ ، ص ٢٧٨ — برلين ، دار نشر Dietz) .

والاقتصاد الداخلي . بيد انه من الاهمية بمكان — في معرض حديثنا عن ابعاد وآفاق ثورة ثقافية اشتراكية في الوطن العربي — التصدي للبنية الثقافية في ملامحها الخصوصية التي تكونت في ظل ذلك التواطؤ . وقد تعرضنا . كما راينا ، لبعض جوانب تلك البنية . ويبرز امامنا الآن واجب التعرض لجانب آخر منها ، جانب خطير الى حد بعيد ، بسبب انه ما يزال يشغل حيزا كبيرا واساسيا من الحياة الثقافية للجماهير الكادحة ، والطبقة البورجوازية . وللطبقة الاقطاعية في الوطن العربي ، وهو « الجبرية التبريرية » الاقطاعية .

ان هذا الجانب يشكل قاسما مشتركا بين جميع الطبقات والشرائح الاجتماعية الطبقية في الوطن العربي ، بالرغم من انه يمثل الطبقة الاقطاعية بالدرجة الاولى . وانه بالتالي حصيللة الوجود الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي والاخلاقي لهذه الطبقة .

لقد تكونت « الجبرية التبريرية » في اطار الطبقة الاقطاعية ، اولا ، تلك التي تبلورت اثناء عملية التحويل الاجتماعي في اعقاب نشوء الحركة الاسلامية في القرن السابع ، وفي اطار المجتمع الاقطاعي ، ثانيا ، الذي مثل حصيللة الصراع الاجتماعي الطبقي بين تلك الطبقة الاقطاعية من طرف والارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة من طرف آخر . أي انها اكتسبت ابعادها وآفاقها في ظل الطبقة الاقطاعية الموجودة الى جانب تلك الارهاصات التي شاركتها الى حد كبير ، وان لم يكن حاسما ، في الهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، والتي طمحت في امتلاك اسواق العالم ، دون أن يكون لها جذور عميقة في الانتاج الاقتصادي الصناعي ، وبالتالي دون أن تتجاوز ابعاد وآفاق الرأسمال التجاري والربوي .

ان هذه المرحلة الزمنية التاريخية الطويلة التي انبثقت وتبلورت وتطورت فيها « الجبرية التبريرية » ، تركت بصماتها الضخمة ، على البنية الثقافية العامة للوطن العربي على نحو شامل افقيا وعميق عموديا . ومع تكشف النهضة العربية (البورجوازية) في القرن التاسع عشر واكتسابها ابعادا وآفاقا معقدة مدمرة في اواخر هذا القرن واولئل القرن العشرين — حيث نشأ الاستعمار الغربي الحديث عاقدا التواطؤ الذي تحدثنا عنه مع الطبقة الاقطاعية الهرمة الشرسة — ، نجد الايديولوجية الاقطاعية بركניה الرئيسيين ، التبريرية والجبرية ، تدخل في مرحلة جديدة من مراحل تاريخها .

ان هذه المرحلة تتميز بانها لم تعد وحيدة في الساحة الايديولوجية العربية، وانما اخذت تقاسمها السيطرة على تلك الساحة ايديولوجية جديدة ، هي الاستعمارية ، تلك التي اخذت تجذب أنظار المثقفين البورجوازيين من الشريحة العليا والوسطى بكثير من البريق والاثارة ، كما اخذت تقاسمها تلك للسيطرة النزعة التجريبية ، التي نمت في أحضان الشريحة الوسطى، والنزعة التأملية التي وجدت أرضا خصبة في الجماهير الكادحة (عمال

المدن . والعمال الزراعيين والفلاحين الفقراء ، والحرفيين الصغار المسحوقين المنحدرين من الشريحة البورجوازية الصغيرة) .

ولكن في الحين الذي ظلت فيه تلك الايديولوجيات الاخيرة تتحرك في اطر نسبية خاصة بشريحة واحدة من الطبقة البورجوازية (ما عدى الوسطى التي التقت مع الشريحة العليا) او بطبقة واحدة اخرى ، فان الايديولوجية الاقطاعية وجدت لنفسها ، وما تزال حتى الآن ، مناطق نفوذ في جميع تلك الشرائح والطبقات .

ها هنا تكمن خطورتها الايديولوجية والاجتماعية ، في آن واحد ، كما تكمن كذلك ضرورة أن يحسب حسابها وأن تؤخذ بعين الاعتبار لدى البحث في قضايا التراث العربي من مواقع جدلية تراثية وتاريخية . اذ أننا سوف نرى أن هذه المسألة تمثل إحدى أخطر المسائل الايديولوجية والسياسية التي يواجهها الفكر العربي الثوري المعاصر .

نقد ظلت هذه الايديولوجية ، كما كانت منذ نشأتها ، تعبر عن طموح المجتمع الاقطاعي في صياغة الانسان انطلاقاً من مقتضيات هذا المجتمع الاقتصادية والاجتماعية : انسان يرى هو نفسه في التغير الاجتماعي (ان لم تكن الثورة الاجتماعية) زندقة وأمرأ يخرج من نطاق الفطرة الانسانية الطبيعية .

والملاحظ كذلك أن المرأة قد شكلت سلاحاً ماضياً في أيدي تلك الايديولوجية . ونقصد بـ « المرأة » هنا تلك ، المتحدرة من الطبقات الكادحة والاخرى المتحدرة من الطبقة الاقطاعية نفسها ، على حد سواء .

ان « الاضطهاد » في ذلك المجتمع الاقطاعي قد اكتسب طابعاً عمومياً . وبذلك فان عملية « التغريب » (١) تتحول الى الواقع الأكثر شمولاً والذي يمكن ملاحظته على نحو بين .

ومع عملية الغزو الثقافي الاستعماري للوطن العربي ، التي أخذت مداها عبر التواطؤ المشار اليه سابقاً ، تجد الايديولوجية الاقطاعية تلك نفسها أمام واقع جديد يفرض عليها التخلي عن بعض مواقعها . والتخلي هذا كان في الحقيقة أمراً معقداً وشائكاً بسبب الظروف التي أحاطت به .

لقد دخل الفكر الاستعماري من حيث هو تعبير شامل عن واقع الحال الرأسمالي الاستعماري ، أي تعبير متقدم عن واقع متقدم في اطار التاريخ البشري . ومن هنا علينا أن ندرك العلاقة بين هذا الفكر من جهة والايديولوجية الاقطاعية العربية من جهة أخرى : انها علاقة بين طرفين متماثلين في اتجاه ، ومختلفين في اتجاه آخر .

ان تماثلهما يكمن في أنهما كليهما تعبير نظري عن مجتمعين يتفقان في كونهما يدوران في اطار العلاقات الاستغلالية التي استنفذت آفاق تطورها :

١ - واسمها الألماني هو Entfremdung ، كما يقابلها بالفرنسية Alienation

المجتمع الاقطاعي يجسد الاستغلال الانساني في شخص الاقنان والفلاحين الفقراء المعدمين ، والمجتمع الرأسمالي الاستعماري يجسد ذلك الاستغلال في شخص العمال الصناعيين والزراعيين الذين لا يملكون سوى قوتهم العضلية والفكرية في السوق الرأسمالي القائم على العرض والطلب .

وهما يختلفان من طرف آخر في ان كلا منهما يمثل مرحلة نوعية من مراحل التطور الفكري الانساني . ها هنا تبرز الايديولوجية الاستعمارية من حيث هي الشكل الآخر من أشكال الايديولوجية الاستغلالية ، وبالتالي من حيث هي الشكل الأكثر تعقيدا وخطرا .

ولم تجد الايديولوجية الاستعمارية هذه منافسا لها في شخص الايديولوجية الاقطاعية في الوطن العربي ، وانما — على العكس من ذلك — وجدت فيها صيغة مقبولة تطرح نفسها (أي الايديولوجية الاستعمارية) من خلالها في وطن تتحدد بنيته الثقافية الى مدى كبير من قبل الايديولوجية الاقطاعية . وهذا ما جعل مجموعة من مثقفي الاقطاع ومثقفي الشريحة العليا والوسطى من البورجوازية الاقطاعية الهجينة لا يجدون حرجا في تبني أشكال معينة من الايديولوجية الاستعمارية الوافدة ، مثل الوجودية والذرائعية .

أما المصدر الذي أخذت الايديولوجية الاستعمارية تتوجس منه خيفة ، وترى فيه خطرا عليها ، فقد كان « التأملية » ، والى حد ما « التجريبية » . فالتأملية ، على الرغم من كونها كذلك ، أي غير قادرة على استبصار أبعاد وآفاق الواقع العربي ، فانها طرحت الفكر الاشتراكي العلمي بديلا وحيدا عن كل تلك الايديولوجيات ، الاقطاعية ، والاستعمارية ، والتجريبية . ومن هنا يأتي الكفاح ضده من قبل جميع هذه الاطراف ، وخصوصا الاقطاعية والاستعمارية منها .

هكذا نشهد استعداد الايديولوجية الاقطاعية للايديولوجية الاستعمارية على التأملية ، كما نشهد استعداد الثانية للاولى ضد تلك الأخيرة . وبالرغم من الاختلاف المبدئي بين التأملية والتجريبية في الحقلين الاجتماعي الطبقي والايديولوجي النظري ، فانها بقيتا ، كل منهما على طريقتها الخاصة ، تجد أن في الايديولوجية الاقطاعية والاستعمارية عدوا لدودا لا يمكن التنازل أمامه قيد أنملة .

على هذا النحو وضمن تلك الظروف والآفاق الايديولوجية ، تستمر الايديولوجية الاقطاعية في تأثيرها العميق على الحيز الأكبر من البنية الثقافية للمجتمع العربي ، وهي لم تفقد — على الأقل حتى الستينات من هذا القرن — من خطورتها الا النذر اليسير ، كما انها لم تكتسب أشكالا جديدة الا بصورة ضحلة . أي انها لم تعدل ، تحت ضغط التأملية والتجريبية ، من صيغتها الا على نحو سطحي . ولذلك فان الطبقات الكادحة التي ظلت غارقة حتى العظم فيها ، ابتعدت عنها وحاولت ان تتميز بمواقع خاصة بها ، ولكن فقط بحدود بسيطة . لماذا ؟ لأن التأملية التي طرحت الفكر

الاشتراكي العلمي بأسلوب متبلد غير مدرك لأبعاد وآفاق واحتياجات الواقع العربي ، لم تكن — بسبب ذلك — قادرة على استيعاب تلك الطبقات وعلى تعبئتها وتنظيمها باتجاه الثورة ضد الاقطاع والاستعمار والبورجوازية الاقطاعية في آن واحد ، ومن أجل الاشتراكية والوحدة القومية .



هكذا تسنين أماننا أبعاد وآفاق البنية الثقافية الايديولوجية للمجتمع العربي منذ القرن التاسع عشر : بنية ، في احد شطورها الثلاثة ، دون مستوى التقدم التاريخي والتراثي (والمقصود بذلك الايديولوجية الاقطاعية والاستعمارية) ، وفي شطرها الثاني لم تتمكن من الاستفادة على النحو الدقيق من العلاقة بين التاريخ والتراث (والمقصود بذلك التأملية) ، أما في شطرها الاخير فانها رفضت التاريخ والتراث (والمقصود بذلك التجريبية) .

ضمن هذا اواقع الثقافي المعقد والشرس والمعجز حتى الحد الاقصى ، والذي يسندعي الحلول القطعية والشاملة بضرورة قصوى ، يطرح التساؤل التالي نفسه : ما هي أبعاد وآفاق ثورة ثقافية على تلك البنية ، وما هي امكانات مثل هذه الثورة ؟

ثم ، هل ننطلق في تحقيقها من احد تلك الاشكال الثقافية الايديولوجية المكونة للبنية الثقافية العربية ، أم ان هنالك امكانية أخرى ؟
لقد اتضح لنا من خلال التحليل الاجتماعي الطبقي والقومي والثقافي ، الذي قدمناه فيما سبق ، للمجتمع العربي الحديث ، ان ثورة بورجوازية — بمهامها الثلاث الاجتماعية الانتاجية والقومية التوحيدية والثقافية الايديولوجية — لم يتح لها ان تتحقق في اطار ذلك المجتمع . وقد عالجنا ، في حينه ، العوامل الداخلية والخارجية التي حالت دون ذلك ، هذه العوامل التي تمثلت بشكل رئيسي في تواطؤ تاريخي عقد بين الاستعمار الرأسمالي والاقطاع العربي . وقد ظهر كذلك ان هذا التواطؤ خلق وضعاً يتسم بانسداد الآفاق أمام التقدم الاجتماعي الانتاجي والقومي التوحيدي والثقافي الايديولوجي .
وحينما نكون قد وصلنا ، عبر ذلك التحليل وفي نتيجته ، الى ان الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الاداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية : فاننا نكون بذلك قد اكدنا أيضاً وعلى نحو ضروري ، على أن ثورة ثقافية لا يمكن ان تحقق وجوداً لها في الوطن العربي الا اذا انطلقت من ضرورات واحتياجات تلك الثورة الاجتماعية .

ان ثورة ثقافية من ذلك النمط ، لا يمكنها ان تمثل قفزة في الهواء ، كيفما كان وبدون اتجاه او بكل اتجاه ، وانما هي جزء من الثورة الاشتراكية العامة الشاملة ، أي انها ثورة ثقافية اشتراكية . فهي تدخل في نطاق مهمات خلق وبلورة وتطوير المجتمع الاشتراكي المتقدم في الوطن العربي . هذا يعني بالقبض أن تلك الايديولوجيات الاقطاعية والاستعمارية ، التي

غدت متجاوزة تاريخيا وتراثيا ، وان النزعة التجريبية ، التي تكونت تعبيراً عن خيبة آمال الشريحة الوسطى من الطبقة البورجوازية وعن قصورها الذاتي المعرفي ، وان النزعة التأملية ، التي تبلورت في ظروف انعدام تراكم ثقافي علمي ، نقول ، هذا يعني أن كل تلك الايديولوجيات والنزعات لا يمكن أن تشكل حتى **الحد الأدنى** من منطلق الثورة الثقافية العربية المقترحة هنا .

اننا حينما نؤكد (١) على أن تلك الايديولوجيات والنزعات فقدت مشروعيتها التاريخية والتراثية في اطار الوطن العربي المعاصر ، فانها تؤكد (٢) على أن الايديولوجية الوحيدة التي تحوز على تلك المشروعية في ذلك الاطار هي الاشتراكية العلمية بأساسها الفلسفي . كما نؤكد (٣) على أنه في مقدمة المهمات الملقة على عاتق هذه الايديولوجية ، ثلاث . هي التالية :

أ - التصدي لمجموع تلك الايديولوجيات والنزعات ، وذلك بكشف أبعادها وآفاقها وحدودها التاريخية والتراثية ، وبطرح نفسها بديلاً شاملاً ومتماسكاً عنها .

ب - التصدي لمهمات التحويل الثوري الاشتراكي والتوحيد القومي على أساس من التحليل الميداني الدقيق لواقع الحال في الوطن العربي .

ج - استيعاب العلاقة القائمة بين تلك الايديولوجية بأساسها الفلسفي النظري ، المادية الجدلية التاريخية من طرف ، وبين الفكر العربي التقدمي أو المحرض على التقدم في سياقه ، التاريخي والتراثي من طرف آخر .
والحقيقة ، أن هذه القضية الأخيرة ترتبط بالمهمة الأولى بعلاقة عضوية وثيقة . ذلك لأن التصدي للأيديولوجيات والنزعات المشار إليها سابقاً يمر عبر تلك الايديولوجية ومن خلال الحزب السياسي الثوري المتجانس أيديولوجياً وسياسياً وتنظيمياً على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية (١) كما أن استيعاب هذه الأخيرة بشكل دقيق ، يشترط

١ - يحسن بنا هنا أن نشير إلى أن ما يدعو إليه الفكر الفرنسي روجيه غارودي في هذا المجال من انتقائية نظرية أيديولوجية ، يقودنا ، في الوطن العربي ، إلى الأخذ بمجموعة من الايديولوجيات في نطاق ذلك الحزب السياسي الثوري ، ذلك لأن « مجتمعاً يتبنى التعدد (أي يقوم على التعدد الطبقي : ط. تيزيني) يقوم بالضرورة على التمييز بين الفلسفة والسياسة . وكل ما عدى ذلك هو اتجاه كهنوي » (ر. غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير - دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٤٣) . هذا الوضع ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار الدقيق ، حسب غارودي ، ذلك لأنه إذا كان الحزب لا يريد أن يكون شيعاً من المذتهن ، بل خيرة جميع القوى التي تريد بناء الاشتراكية ، في فرنسا ، فانه لا يستطيع أن يبنى « فلسفة رسمية » (نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٢) .

أن رفض ما يسميه غارودي على سبيل الامتحان بـ « الفلسفة الرسمية » ، هو في حقيقة الأمر وفي التحليل الأخير ، رفض للوحدة الايديولوجية النظرية في اطار الحزب السياسي الثوري (انظر حول ذلك : طيب تيزيني - روجيه غارودي بعد « المصمت » ، نفس المعطيات سابقاً) .

التعرض لتلك الايديولوجيات والنزعات بقصد اكتشاف عجزها الموضوعي والذاتي . وبالتالي بقصد اكتشاف المشروعية الاجتماعية الطبقية والقومية والثقافية الايديولوجية لتلك النرسانه في واقع المجتمع العربي . ولا شك ان وراء هذا كله يكمن هدف أساسي : ذلك هو الانسان العربي الكادح . وتحريره من كل اشكال التسلط والعجز والاستغلال وفتح آفاق التقدم أمامه . وطرح المسألة ضمن هذا الاعتبار ، يدعونا الى التركيز على النضدي لمظاهر معينة تحيط بذلك الانسان احاطة مدمرة : الانشطار والفصام في شخصيته . الاغتراب الذي يحيله الى آلة مطلوبة الإرادة أمام واقع مهترىء : الانشطار العميق للمجتمع العربي الى مدينة وريف ، تحول الحياة الايديولوجية . في صيغتها التي اتينا عليها سابقا . الى موقع المناوأة للنتاج الاجتماعي ، الأمية الأبجدية الواسعة الشاملة في نطاق الطبقات الكادحة ، والأمية الثقافية في نطاق مثقفي هذه الطبقات ، وجود « الفئة المثقفة » بدلا من « الشعب المثقف » .

ان تجاوز هذه المظاهر المرتبطة بواقع مجتمع « النشكيلات الاقتصادية المتعددة » في الوطن العربي تجاوزا عميقا . يشترط اخذ المهمات الثلاث التي ذكرناها فوق ، بعين الاعتبار المبدئي ، وجعلها منطلقا ومعيارا للنشاط الاجتماعي والثقافي الايديولوجي .

ان تحقيق وحدة الانسان العربي المعاصر هو مهمة بناء الاسس العميقة للمجتمع العربي الاشتراكي المتقدم والموحد . وهذا يمر عبر مصالح الطبقات الكادحة في الوطن العربي . ذلك لان هذا الطريق يستوعب **ضمنيا** مطامح أفراد البورجوازية الوسطى والصغيرة في التقدم الاجتماعي والثبات الاقتصادي والنمو الثقافي والأخلاقي العاطفي ، وكذلك مطامح الرأسمالية التجارية الربوية المحبطة في المجتمع العربي الوسيط ، بالإضافة الى تحقيق أحلام الثائرين على التفاوت الطبقي ومكتنزي الثروة في هذا **الإخـمـر** .

على هذا النحو تستبين أمامنا أبعاد وآفاق وضرورات وامكانات ثورة ثقافية في الوطن العربي .

ولقد رأينا أن احدى وجائب طرح قضية التراث العربي من منظور جديد ، يلح على ضرورة إثارة واستيعاب العلاقة بين القيم الثقافية الايديولوجية الاشتراكية الراهنة - التي رأينا أنها الاداة الفكرية في تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية في الوطن العربي - وبين الفكر العربي النقي في سياقه ، التاريخي والتراثي . واذا كان الامر كذلك فانه سوف يتاح لنا في انفصل القادم اكتشاف أبعاد تلك العلاقة وحدودها ، في نفس الوقت ، كما سنطرح المعيار الذي ننطلق منه في رؤيتنا لتلك المسائل ، مرة أخرى ، ولكن هنا على نحو مخصص .

ان هذا يعني اننا سننطلق الى بحث « الثورة التراثية » في موقعها من الثورة الاجتماعية (اطارها العام الموضوعي) ومن الثورة الثقافية (اطارها الخاص الذاتي) .

« الثورة التراثية » في موقعها من الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية

اولا - لقد ظهر لنا ، فيما سبق ، أن بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية « الثورة الثقافية » وأن بحث هذه الأخيرة يدخل في نطاق « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » في الوطن العربي ، بمعنى أن بحث قضية التراث مشروط ببحث الثورة الثقافية ، وبحث هذه الأخيرة مشروط بالتصدي لقضايا الثورة الاجتماعية (الاشتراكية) .

هذا صحيح ، وينبغي التأكيد الجازم عليه . ولكنه ، وإن اكتسب الأولوية في البحث العلمي ، فإنه ينبغي أن يعمق من خلال التأكيد الآخر المقابل ، وهو أن بحث الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي مشروط ببحث الثورة الثقافية ، وإن بحث هذه الأخيرة مشروط بدوره ببحث قضية التراث العربي .

والحقيقة ، أن انطلاقنا من المعادلة التالية : ثورة اجتماعية ، وثورة ثقافية ، وثورة في بحث التراث ، يهدف الى التأكيد (١) على أولوية الثورة الاجتماعية ، و (٢) على أن « الثورة التراثية » والثورة الثقافية تمثلان قضية اجتماعية سياسية متحيزة ، الى جانب كونها حائزتين على خصائصهما المستقلة نسبيا .

ولكن أولوية الثورة الاجتماعية لا تنفي الشرطية الجدلية المتبادلة بين الأطراف الثلاثة . إذ أن القول بهذه الشرطية يجنبنا الوقوع في مزالق السطحية والميكانيكية والتباعد الفكري ، كما يحميننا من التردّي في أخطاء سياسية واقتصادية واجتماعية وقومية وثقافية عملية .

هكذا وضمن تلك الرؤية ، لم تعد قضية التراث قضية تراثية فحسب ، وإنما كذلك اجتماعية وسياسية وثقافية عامة . إن تسييس تلك القضية على نحو واع وقاصد ومفصح عنه ، لا يمكن إلا أن يؤخذ بعين الاعتبار العميق ، إذا أريد لهذه الأخيرة أن تجد حلا صحيحا . إذ مع الإشارة الى أهمية الجانب الأكاديمي من البحث التراثي الذي ينجزه باحثون تراثيون مسيسون وغير مسيسين مباشرة ، لا يفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهمتها القصوى في العمل على اكتشاف (١) وحدة الفكر العربي في سياقه التراثي ، بعد أن يكون قد بحث واستقصى في سياقه التاريخي ، و (٢) في خلق جسور عميقة بينه وبين الحاضر العربي في

احتياجاته الشاملة ، الاجتماعية ، والاقتصادية والقومية والثقافية —
الايديولوجية ، أي بينه وبين « المرحلة القومية المعاصرة » ، بما في ذلك
بطبيعة الحال اكتشاف الجسور بين كلا الطرفين وبين الفكر الاشتراكي
العلمي بأساسه الفلسفي . فضمن تلك الاحتياجات تدخل ، إذن ، مسألة
استيعاب وتمثل هذا الفكر طبقا لخصوصيات ذلك الحاضر العربي ، ومن
خلال المشروعات التي يقدمها لنا التراث ذاك ، أي من خلال كون هذا الأخير
يدخل ، إلى هذه الدرجة أو تلك ، في تركيب « المرحلة القومية المعاصرة » .

في هذا المجال يبرز تساؤلان يحوزان على طابع مبدئي :

١ — ما هي أبعاد رآفان العلاقة بين التراث العربي الفكري وبين الواقع
الفكري السائد حاليا في أوساط الطبقات الاجتماعية العربية الكادحة والذي
يتحرك ، من حيث الأساس ، في إطار الايديولوجية القطاعية ؟
٢ — ما هي أبعاد وآفاق العلاقة — فيها إذا كانت موجودة — بين التراث
العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة وبين القضايا النظرية
والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ، هذه القضايا
التي رأينا فيما سبق أنها هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر
في آفاقه الثورية ؟

والذي ينبغي قوله هنا هو أن الإجابة ، بالتزام سياسي وعلمي عميق ،
عن هذين التساؤلين ، تتسم بأهمية قصوى في إطار النشاط السياسي
والاجتماعي — الاقتصادي والقومي والايديولوجي في المجتمع العربي .

إن الطبقات العربية الكادحة ، التي اشرنا فيما سبق إلى أطرافها ، قد
خضعت للعلاقات الاجتماعية القطاعية منذ القرن العاشر ، تلك التي
تحولت منذ ذلك الحين إلى المؤشر الرئيسي للمجتمع العربي . وقد تم
لها ذلك مع تصدع بنيان المجتمع العربي المركزي تحت وطأة اتجاهات
وعمليات الانفصال التي قام بها الاقطاعيون في داخل المجتمع ذاك ، وتحت
قبضة الغزاة الاقطاعيين من الخارج ، من تتر وصلبيين .

وقد كان لذلك الخضوع ، بطبيعة الحال ، جانبه الايديولوجي . إذ إن
تلك الطبقات الكادحة (عمال المدن ، والعمال الزراعيين ، والفلاحين
الفقراء ، والحرفيين الصغار المسحوقين المتحدرين من الشريحة البورجوازية
الصغيرة) عاشت فريسة للايديولوجية القطاعية — الجبرية التبريرية —
المناهضة للتفكير العقلاني العلمي ولكل تحرك اجتماعي تقدمي . على
ذلك النحو ظلت تلك الطبقات تمثل سلاحا ماضيا في أيدي الطبقات الرجعية
وأحزابها السياسية ومؤسساتها الثقافية والدينية .

ولكن على أساس هذا الواقع الطريف المعقد ، اخذ كذلك ينمو ويتبلور
ويتطور تناقض اكتسب أحيانا أشكالا حادة وعنيفة بين جماهير الطبقات
الكادحة الواقعة في أسر الايديولوجية القطاعية من جهة ، والأحزاب
والمنظمات السياسية التي تكونت في الوطن العربي تعبيرا عن مطامح الحركة
السياسية التقدمية من جهة أخرى .

والجدير بالانتباه انه قد تبلور تناقض ، تحول احيانا الى صراع بين المفكرين التقدميين والجماهير الكادحة ، كذلك ، في العصر العربي الوسيط — من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر — ، هذا التناقض الذي يجد مصادره في القاعدة الاجتماعية والدينية الايدولوجية لكلا الفريقين .

اما النقطة التي يشترك فيها الوضعان التاريخيان ، فهي ان الجماهير الكادحة — مع الاختلاف في تسمياتها الطبقية — غارقة حتى اذنيها في الايدولوجية الاقطاعية ، التبريرية الجبرية الغيبية ، بحيث ان المفكرين التقدميين والفرق السياسية والدينية التقدمية اظهرت بأنها دخيلة على التاريخ الاسلامي (في العصر الوسيط) والاسلامي والعربي (في العصر الحديث) ، وبأنها بالتالي عدوة تلك الجماهير « المؤمنة » و « العربية الاسلامية المؤمنة الاصيلة » .

لكنهما يختلفان — وهذا مفهوم بذاته — في ان المفكرين والمجموعات السياسية التقدمية الحديثة التي وقعت في « التأملية » ، لم تستطع ان تحل عقد العلاقة بين الفكر الاشتراكي العلمي والواقع العربي ، وان المفكرين والمجموعات السياسية والتقدمية الوسطوية استطاعت ان تحل حلا مقبولا — في حينه — العلاقة بين الفكر الاسلامي المؤول تأويلا عقليا او عقليا هرطقيا ماديا من طرف وبين التأثيرات الفكرية الاجنبية ، اليونانية وغيرها ، من طرف آخر .

والسبب في ذلك ، بالنسبة الى الاولين ، هو ان الثورة البورجوازية العربية لم تكتسب ابعادها الضرورية نتيجة للتواطؤ التاريخي الذي عقد بين الاقطاع والاستعمار الغربي (وقد كنا تعرضنا لهذا الامر فيما سبق) .

والجماهير تلك ، التي لم تخضع — مثلها في ذلك مثل الطبقة البورجوازية — لتحولات ايدولوجية عميقة ، ظلت ، هي والطبقة البورجوازية في كل شرائحها ، أرضا خصبة للايدولوجية الاقطاعية الرجعية بتأكيداتها على الخضوع ، ورفض التمرد (الثورة) ، والاخذ بالخرافة والمعجزة بدلا من المنطق السببي الذاتي ، غير التبريري .

على هذا الطريق ابعدت الجماهير تلك ليس عن الايدولوجية العقلانية والمادية الحديثة فحسب ، وانما كذلك — وهذا له دلالة العميقة بالنسبة الى موضوعنا — عن الجانب الايجابي التقدمي من التراث العربي ، تراثها هي نفسها .

ان البورجوازية ، التي ولدت هجينة وقاصرة وضيقة الرؤية ، لم تستطع ان ترى في الجماهير تلك حليفا ضخما لها في معركتها مع الاقطاع والاستعمار ، ولم تستطع بالتالي (١) ان تخلق ايدولوجية تقدمية او (٢) ان ترى في المنجزات الايدولوجية التقدمية الغربية تراثا خاصا بها او (٣) ان تعود الى التراث العربي باحثه فيه عن هذا الشكل او ذاك من السلاح الايدولوجي التقدمي لتكسب نفسها من خلاله قدرة على الهجوم والدفاع اولا ،

ومشروعية تاريخية وتراثية وايدولوجية لكفاحها ضد العدو المزدوج ،
الاقطاع والاستعمار ، ثانيا .

من هذا المنطلق للامور ، نجد ان المبادرة التاريخية الواعية كثيرا او
قليلًا قد احتفظت بها القوى السياسية الرجعية المرتبطة بواقع الاقطاع
وواقع تواطؤه مع الاستعمار .

ان هذه القوى السياسية بمؤسساتها الايدولوجية اعتقدت ، وبذلت
اقصى جهدها لايهام الجماهير بأنها الوريثة الشرعية للتراث العربي —
الاسلامي **عموما** ، اذ عملت على تحويله الى سلاح ايدولوجي يبرر لها
وجودها الاجتماعي والايدولوجي . والحقيقة انها نجحت في ذلك الى حد
كبير ، أي بقدر ما كانت القوى السياسية الاخرى (البورجوازية بشريحتها
الوسطى وانصغرى ، والطبقة العاملة والفلاحون الفقراء) عاجزة عن أخذ
قياد الامور في ايديها .

والجدير بالذكر ان الايدولوجية الاقطاعية حينما تتكلم ، بلسان «السلفية» ،
عن تراث عربي اسلامي ، فانها تؤكد على انها الممثل الحقيقي والوحيد له ،
سالكة ، في سبيل تدعيم ذلك ، ثلاثة طرق ، كنا قد عرضنا لها فيما سبق ،
ويكفي الآن ان نأتي على تعدادها . لقد كانت التالية :

(١) تزيف حقيقة العناصر التقدمية او المحرصة على التقدم الموجودة في
ذلك التراث ، باعتبارها دخيلة على هذا الاخير ، أي ذات مصدر او
مصادر اجنبية .

(٢) الطريق الثاني يقوم ، كذلك ، على تزيف تلك العناصر ، ولكن انطلاقا
من تحويلها الى عناصر « أخرى » تدخل في نطاق التصور القدري الغيبي
التبريري المناوئ لـ « التقدم » الاجتماعي والعلمي الحقيقيين .

(٣) اخيرا الطريق الثالث ، ويتحدد بالاعتراف بوجود مثل تلك العناصر
التقدمية في التراث العربي الاسلامي ، ولكن مع التأكيد على انها لم تستطع
الاسهام في تكوين الحياة العقلية للمجتمع العربي الاسلامي الوسيط ،
خصوصا ، أي انها ظلت حبيسة الكتب والجدران .

وفي النهاية يراد للتراث العربي — الاسلامي ان يظل ذلك التراث السذي
يخدم مصالحها ، مصالح القوى الطبقية والسياسية الاقطاعية ، وأن تبقى
هذه الاخيرة هي الوحيدة المؤهلة لان تتكلم باسمه ، وبالتالي القيمة على
الجماهير والموجهة لها .

ان المعتزلة ، ومن قبلهم القديرون واهل الراي والنظر ، وكذلك المفكرون
الفلاسفة الذين نحوا نحوا فلسفيا واجتماعيا ماديا وهرطقيا (أي مناوئا
للتصورات اللاهوتية الغيبية) ، مثل الفارابي وابي بكر الرازي والبيروني
وجابر بن حبان وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون
والقرطبي ، ان هؤلاء جميعا سوف يعطن ، بلسان ممثلي السلفية الرجعية ،

بأنهم غرباء عن الحضارة العربية الإسلامية - ، وإعلانهم هنا يستتبع انزال اللعنة عليهم - ، أو أنهم ، من حيث الأساس ، في طليعة من رفع الوية التصورات القدريّة الغيبية التبريرية ، أو أنهم حفنة ضئيلة من المارقين الزنادقة الذين لا يستحقون أكثر من أن ننسأهم عن ظهر قلب .

حينذاك ، في هذه الحال الثالثة ، يؤكد أولئك السلفيون - الاقطاعيون أن الممثلين الحقيقيين للتراث العربي الإسلامي الجديرين بالاحترام والاحياء هم الجبريون ، والاشاعرة ، وأبو حامد الغزالي ، وعبد الرحمن الجوزي وابن تيمية الخ . . . ومن المعروف أن هؤلاء جميعا اكدوا على عبودية الإنسان من قبل القدرة الغيبية ، ورفضوا واقع الترابط السببي في الطبيعة والمجتمع ، محلين محله الايمان بالمعجزة والخرافة والكرامات .

هكذا وفي الحالات الثلاث السابقة ، يتحول التراث العربي الإسلامي على ايدي القوى السياسية والايديولوجية الاقطاعية الى تراث **وهيد الجانب** ، تراث للمنجزات الرجعية التي تدور في فلك متطلبات العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المعادية للتقدم الاجتماعي والقومي والعلمي : كل فكر يقوم على التبريرية الجبرية وعلى مناهضة العلم والعقلانية والسببية ، هو عنصر أصيل في التراث العربي ، وكل فكر مناهض لهذا الاتجاه ، يعتبر عنصرا دخيلا على هذا التراث .

إن ايديولوجيي الاقطاع يستخدمون كل تلك الطرق ، مفضلين احدها على الآخر اذا اقتضت الضرورة ، أي حسب مواقع وامكانات الخصم المحاور الثقافية التراثية والتاريخية . والمهم في النهاية هو الحرص على تثبيت الرأي بأن التراث العربي الإسلامي ، الذي امتد من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر (بغض النظر عن التراث العربي السابق) ذو نسيج متجانس وطبيعة ثابتة واحدة .

حينذاك ، ما علينا الا ان ننكفئ الى هذا التراث لنعيده الى حياتنا كما هو . وبذلك نكون قد حققنا مهمة احياء التراث .

والامر الجدير بالتاكيد في مجمل العملية وحسب تلك الرؤية ، ان تبقى الجماهير الساحقة في الوطن العربي :

(١) « مقتنعة » بأن الخروج على هذه الصورة من التراث يعتبر بدعة يستحق صاحبها الادانة ، أو التصفية اذا لزم الامر ،

(٢) سلاحا « جماهيريا » صارما تستخدمه القوى السياسية والايديولوجية الاقطاعية في تكريس الاوضاع القائمة واضفاء هالة القداسة عليها ، هذا **بالرغم** من وجود تناقض موضوعي بين تلك الجماهير الغاطسة في الايديولوجية الاقطاعية من جهة والقوى السياسية والايديولوجية الممثلة للاقطاع من جهة أخرى .

بسطور نستطيع استنباط القضية الاساسية فيما سبق : التراث العربي الفكري يجد نفسه حتى الآن مرغما على ان يقدم مزيدا من التبريرات

لشرعية الوجود الايديولوجي الاقطاعي ، وبالتالي للوجود الطبقي الاقطاعي ، وذلك انطلاقا من واقع الحال في الوطن العربي ، الذي يتميز بأن الجماهير العظمى فيه تتحرك في اطار هذا الوجود الايديولوجي وتحميه معتبرة اياه الوجود الامثل . ومعتبرة أن أي تحد له هو تحد لها نفسها .

ها هنا ، في هذه النقطة ، نجد امامنا شاهدا حيا على أن الجانب السلبي المنافع للتقدم الاجتماعي والعلمي من تراثنا . قد اصبح جزءا عضويا من البنية الايديولوجية للجماهير الكادحة طوال رحلة تاريخية مديدة ، تمتد على الاقل من القرن العاشر .

وهذا الامر يشير بقوة الى ان التراث العربي عموما لم يضمحل او يجهد في مرحلة زمنية من التاريخ العربي ، وانما ما يزال يعيش بين ظهرانينا عبر عاداتنا وتقاليدها وافكارنا وتصرفاتنا . وهنا اشارة ضمنية الى الفرق بين « التاريخ » بصفته ماضيا وبين « التراث » ، وقد كنا تحدثنا عن ذلك في فصل سابق ، بالاضافة الى ذلك يكمن في ذلك الواقع شاهد على وجود « الاختيار التراثي » ممارسا على نحو عفوي أو واع من قبل القيمين على الايديولوجية الاقطاعية ومن قبل الجماهير الكادحة (عمال مدن وعمال زراعيين وحرفيين صغار وفلاحين فقراء خصوصا) ، في آن واحد .

لا شك ان ذلك الاختيار التراثي تم لدى هؤلاء الاخيرين ، من حيث الاساس ، على نحو عفوي ، بسبب أنهم مبعدون بالاصل عن ممارسة اختيار تراثي حر وواع منطلق من فهم ودراية بمشكلات التراث العربي الاسلامي . بالاضافة الى ذلك يمكن القول أيضا أن ذلك الاختيار التراثي اقترن لدى أولئك الكادحين بعنصر الارغام المتأتي عن هيمنة الايديولوجية الاقطاعية في المجتمع العربي أولا ، وعن فقدان تراكم ثقافي علمي دقيق لديهم ولدى « مثقفهم » ثانيا .



أما هؤلاء الاخرون ، مثقفو الجماهير الكادحة التي ذكرنا مواقعها الطبقيّة ، فقد مروا بعدة مراحل اخذت في كل منها رؤيتهم الى التراث العربي الاسلامي :

أولى تلك المراحل تحددت برفض أولئك لهذا التراث بصفته عبئا متسما باللاعقلية والطغيان الفكري والسياسي والاقتصادي . ولا شك أن من أهم أسباب هذه الرؤية التراثية الرافضة نشل الثورة الثقافية البورجوازية ذات الواجهة الثلاثة ، الاجتماعي والقومي والثقافي . ومن هنا كانت تلك الرؤية تمثل ردود فعل على « النزعة السلفية » ، في صيغتها الدينية الوثوقية خصوصا .

وقد يكون سلامة موسى ، الذي يتحدر من موقع بورجوازي متغير ليبرالي ، أهم شخصية تحركت ، على الاقل في مراحلها الفكرية الاولى ، في نطاق تلك الرؤية التراثية الرافضة التي يسميها هو بـ « المستقبلية » ، معارضا

بها « السلفية » . وقد اشرنا في القسم الاول من هذا الكتاب الى محاولته استبدال الاحرف العربية بأخرى لاتينية تعبيراً عن رؤيته هذه .
ويكاد سلامه موسى يضع النقاط على الحروف بالنسبة الى استفحال « النزعة السلفية » التي عمل على الكفاح ضدها . فهو يرجع اسبابها الى عدم نشوء « مجتمع صناعي كان جديراً بأن يحدث مجتمعا مستقبلياً يكتب مؤلفوه بلغة الشعب وتنقل اهتماماتهم الذهنية من التأليف عن قدماء العرب الى التأليف عن مشكلاتنا العصرية » (١) .

وتجدر الإشارة هنا الى أن هذه المرحلة من رؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة للتراث العربي الاسلامي لم تنقرض بموت سلامه موسى ، وانما استمرت تمارس بأشكال مختلفة وجوداً في البنية الثقافية الذهنية لأولئك المثقفين . وقد ظل ذلك سائداً حتى مرحلتنا ، اي المرحلة الرابعة من الرؤية التراثية لهؤلاء الآخرين ، التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً . وهذا يسمح بالقول بأن هذه المراحل لم تسر الواحدة بعد الاخرى ، وانما بشكـل متداخل متشاك (٢) .

١ - سلامة موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية ، نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢ .
٢ - انطلاقاً من الرغبة في فهم تراثنا العربي الاسلامي من موقف طبقي متحيز لمصالح « البسطاء من الناس » ، يكتب ، مثلاً ، محمد عمران منطلقاً من انه ، في ذلك ، متفق مع ادونيس ، « ما اكثر القول في تراثنا وايضاً ، ما اقل الكلام ؟ الكلام الذي هو حوار ، الذي هو جسر للدخول في ارض الحقيقة ... فلقد انعدم الحوار ، او كاد ، في تراثنا » (جريدة الثورة - دمشق ١٨/٦/١٩٧٤) . وهو يريد أن يدعم رأيه هذا من خلال المثل الشعبي الموروث « من علمني حرفاً كنت له عبداً » ، قللاً طبقاً لذلك بانه لم يكن ، في ذلك التراث ، « من ثم سوى التقليد » ، تقليد المخلف للسلف .

وهناك موقف مماثل من ذلك التراث أكثر وضوحاً ، يتخذ به جلال فاروق الشريف . ففي كتابه « بعض قضايا الفكر المعاصر - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٢١ » يكتب : « بصنفا المواقف الراهنة من ذلك التراث : « هل نعتبره نقطة البداية في التحديث ، اي هل ننطلق من القيم الاساسية التي يطرحها ونحاول تحديث المجتمعات العربية في ضوء فهم جديد لهذه القيم ؟

هذا هو أحد الاتجاهات ، وهو الاتجاه التراثي او السلفي . أم هل نسعى لايجاد صيغة للتوفيق بين التراث وبين الحداثة ؟ وهذا هو اتجاه آخر أو الاتجاه الثاني .
أم يجب أن نقطع الصلة بهذا التراث وقيمه وننطلق مع قيم جديدة تماماً كما يطرحها العصر او كما يطرحها التطور التاريخي ؟

فاذا اطلقنا على الاتجاه الاول اسم الاتجاه التراثي السلفي ، فان الاتجاه الثاني هو الليبرالي ، اما الاتجاه الثالث فهو ما يمكن ان يسمى الاتجاه الثوري (خط التشديد مني : ط تيزيني) . ان ذينك الرأيين يقدمان مثلاً لما يطرح في حياتنا الثقافية الراهنة حول التراث العربي (الاسلامي) بأقلام مثقفين يدافعون سياسياً عن مصالح « البسطاء من الناس » أي الجماهير الكادحة .

ولا شك اتبهما - وقد كتبنا عام ١٩٧٤ - يطعمان قلبين (والطمع هنا ينحدر من حيث الاساس من خطا نظري معرفي) :

أما المرحلة الثانية من رؤية مثقفي الجماهير الكادحة الى التراث العربي الإسلامي فقد تميزت بتحويله الى حقل من المحرمات التي لا يجوز الحجاج والخوض فيه حرصا على « عواطف واحاسيس الجماهير المؤمنة » . وقد اقترنت هذه الرؤية في غالب الاحيان بمواقف سياسية لمجموعات او احزاب سياسية تدور عموما في فلك المنحى اليساري .

وبصورة رئيسية عامة فان تلك الرؤية التراثية الوجلة اخذت تتسع وتفرض نفسها مع انتهاء الحرب العالمية الثانية وحصول مجموعة من الاقطار العربية على استقلالها السياسي . فلقد اخذت اذ ذاك بعض القوى والاحزاب السياسية ذات النزعة الاشتراكية والقومية تبرز في الحياة السياسية لتلك الاقطار ، طارحة قضايا التقدم الاجتماعي والوحدة العربية والنضال ضد التدخل الاستعماري الاقتصادي والسياسي والثقافي . وبطبيعة الحال ، اخذت القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية تمارس كل اشكال الصراع ضد المنحى اليساري

أولاً ، قلب ذلك التراث النظري الذي يحتوي ، بصفته جزءاً من بناء فوقي لبنية تغطية طبقية ، اتجاهات ، او بشكل ادق اتجاهين كبيرين رئيسيين متناقضين ومتصارعين ، والذي لا يمثل بالتالي نسيجاً واحداً متجانساً . اما الثاني فهو قلب « البسطاء من الناس » الذين يكتب باسمهم ولهم ، لانهما يبقيان عليهم تحت قبضة الايديولوجية الاقطاعية البورجوازية التي تدعي بأن هنالك تراثاً « واحداً اصيلاً ومتجانساً » ، وان كل ما عدى ذلك دخيل . وحينما نرفض ذلك التراث ، فاننا نقدم الحجة للقيمين على تلك الايديولوجية ولتلك الجماهير نفسها بأننا دخلاء على قضاياها ، ناهيك عن الاطاحة بمبدأ العلاقة بين التاريخ والتراث بصفتهما علاقة بين اللاستمرارية والاستمرارية .

والجدير بالاشارة ان محمد عمران راجع موقفه في مناسبة اخرى ، حينما طرح السؤالين التاليين : « هل يعوق التراث عملية ابداعنا المعاصر ؟ وفي الحالة تلك هل يتوقف الابداع على الانسلاخ عن التراث ؟ » . ويجيب عنهما : « سؤالان بيدوان ساذجين ، فمسألة التراث لا تطرح بهذه البساطة . من يدعي ان شجرة في الريح تورق ... ؟ » ملحق النورة الثقافي ، دمشق ١٩٧٧/٢/٣ . لا شك ان مسألة التراث لا تطرح ، كما قال ، بتلك البساطة . . ولكنها حيث طرحت ، فانها تشير الى اشكالية الوضع في الطرح التراثي لدى فريق من مثقفي اليسار العربي .

واخيراً نورد الشاهد التالي الذي يعبر عن مدى القصور في الرؤية « التراثية » لدى واحد ممن ندخلهم في اطار « اليسار الماركسي التألمي » ، « يسار الكتب » : « ان الاشتراكية العلمية تنبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث » - ملحق الثورة الثقافي ، دمشق ١٩٧٧/٢/٣١ . هذا التقرير الذي يسيء بالدرجة الاولى الى الاشتراكية العلمية ففسها والى الواقع الذي يراد لها ان تطبق فيه ، هو أبعد ما يكون عن فهم جدلي تاريخي تراثي لجدلية الواقع والفكر . فبغض النظر عن الضحالة في فهم التراث - الذي يشكل في أحد أوجهه واحداً من ابعاد الواقع الماضي والحاضر - ، فاننا نواجه في ذلك التقرير انكاراً بدائياً لجدلية « الداخل والخارج » و « النحن والغير » ، وتفريطاً ارعن بتحديد الماركسية لنفسها بانها « الموريت الشرعية للفكر التقدمي العالمي » ، بما في ذلك الفكر العربي .

الذي تمثله قواه واحزابه السياسية ، مستخدمة في ذلك « التراث » دريعة تشرف من ورائها على عملية ادانة وتكفير وزندقة هذه الاخيرة امام شهود العيان ، الذين هم الجماهير الكادحة العربية ، وذلك بهدف تأليبهم عليها .

ولقد استطاعت تلك القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية تحقيق نجاح كبير في ذلك انطلاقا من **ثلاثة مواقع** ، موقعها الذاتي ، وموقع الاستعمار الثقافي الدخيل ، وموقع تلك الجماهير نفسها .

فالاقطاع عمره طويل في التاريخ والتراث العربي ، وتقاليده وخبراته في قمع « الجديد » أصبح لها جذور عميقة ، وبالتالي فهو يظهر امام الجماهير الكادحة العربية غير المسيحية كما لو انه والتاريخ العربي الاسلامي امر واحد .

والاستعمار اتى الوطن العربي غازيا حاملا معه احدث وسائل التهجين الثقافي . وهو اذ خرج من هذا الوطن خروجا سياسيا مباشرا ، فإنه ظل رغم ذلك يمارس هنا وجودا اقتصاديا وسياسيا وثقافيا غير مباشر . هذا الوجود برز بشراسة الى الساحة حينما ادان — مع حلفائه المحلبين — المنافحين عن افكار الاشتراكية العلمية والوحدة العربية بأنهم « كفار » ومنحطون « جنسيا اخلاقيا » ، أي بأنهم دخلاء على « الاصاله العربية الاسلامية » .

أما ان تكون القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية قد حققت نجاحا في حريها ضد مثيلتها الممثلة للجماهير الكادحة من موقع هذه الاخيرة (الممثلة) نفسها ، فان هذا يعود الى عاملين رئيسيين . الاول من هذين الاخيرين كمن في ضالة وجودها في التاريخ والتراث العربي بالقياس الى وجود القوى الاخرى . فلو غرضنا النظر عن المرحلة الممتدة من القرن السابع الى اوائل القرن الحادي عشر ، حيث وجدت الايديولوجية الاقطاعية مع ايديولوجية الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة دون ان تكون المهيمنة بشكل مطلق ، فاننا نجد ان المرحلة التالية الممتدة من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر منحت تلك الهيمنة المطلقة ، وأن ما تلى من مراحل (من القرن التاسع عشر حتى المرحلة المعاصرة) ظل يمثل حكرا ايديولوجيا لها .

أما العامل الثاني فينطلق من استحكام ظاهرة « التاملية » بقدرات مثقفي الجماهير العربية الكادحة وقواها واحزابها السياسية ، جاعلة منها **مشلولة وعاجزة عن رؤية الواقع العربي** في تجاعيده الخاصة ضمن الاطار الشامل . لقد خضع أولئك لظاهرة الانفصال عن الواقع الحي ، معتقدين ان الحكمة والعلم ينبعان من الكتب ليصبا في الكتب ، بعيدا عن مجرى الحياة الدافق . وهذا ما اظهرهم بمظهر الدخلاء على الوطن العربي وأتاح لموضوعة « النظرية الدخيلة او المستوردة » أن تفرض نفسها على قطاعات كبيرة في هذا الوطن ، منها ، بل ربما في مقدمتها ، قطاع واسع من الجماهير الكادحة نفسها .

هكذا تمت القطيعة « التراثية » بين هذه الجماهير وقواها واحزابها السياسية . وماذا كان رد هذه الاخيرة ؟ انه انطلق من الدعوة الى طي قضية التراث العربي الاسلامي وابعادها عن الطرح ، لكي لا « تهيج عواطف الجماهير تلك » المؤمنة . وماذا كانت الحصيلة ؟ انها ايفال القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والاقطاعية البورجوازية في عملية تحويل التراث العربي الاسلامي وقضاياها النظرية الى « حصان طروادة » تهدد من خلاله القوى الاخرى وتشل من فاعليتها السياسية والثقافية الايديولوجية وتؤلب كل « المؤمنين » ضدها .

اخيرا تبرز المرحلة الثالثة من رؤية مثقفي الجماهير الكادحة الى التراث ذاك . هنا تكتسب المسألة طابعا جديدا . وقد تميز الاطار الاجتماعي الموضوعي لهذه المرحلة بنشوء مجموعة من الانظمة السياسية في بعض الاقطار العربية انسبت بمزيد من الحزم في كفاحها ضد الاستعمار القديم والجديد وبالقيام بمجموعة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، مما جعلها تدخل ، الى هذه الدرجة او تلك ، في نطاق ما نسميه بطريق التطور اللارسمالي في بعض الاقطار العربية .

في هذا النوضع الجديد أخذت الثقافة الاشتراكية الديمقراطية المعادية للقيم الاقطاعية والبورجوازية تطرح نفسها في سياق الكفاح ضد العالم القديم . وبطبيعة الحال ، كان على مجموعة من المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين والقوميين الديموقراطيين أن يتعرضوا لقضايا التراث العربي الاسلامي في اطار عملية تثقيف الجماهير بغالبيتها المؤمنة . لقد وجد اولئك المثقفون والسياسيون انفسهم امام مسألة لا يمكن تجاوزها . تلك هي : كيف نعبئ الجماهير تعبئة اشتراكية وقومية ديموقراطية ، اذا كان معظمها ما يزال متمسكا بالقيم الدينية الاسلامية والمسيحية ؟

هكذا كان السؤال ، وما يزال مطروحا في مجرى النشاط العملي السياسي والثقافي في تلك الاقطار العربية . وقد كان الجواب لدى فصائل متعددة من المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين والقوميين الديموقراطيين بأن الدينين الاسلامي والمسيحي لا يتعارضان ، في نطاق تاويل عصري لهما منطلق من منهجية البحث الماركسي ، مع الاخذ بالاشتراكية العلمية واساسها الفلسفي نظرية وبلاشتركية تشكيلة اقتصادية اجتماعية .

ولكن هذا الجواب اتسع ، لدى مجموعات اخرى من اولئك المثقفين والسياسيين ، بحيث أخذوا يجهرن بالقول بأن الافكار الاشتراكية الحديثة (العلمية) نفسها متضمنة في ثنايا التراث العربي الاسلامي . وبذلك ، فما علينا الا أن نمد ايدينا الى الوراء ، لنكتشف كل ما من شأنه تدعيم مواقفنا الايديولوجية الاشتراكية لدى جماهيرنا ، مزيلين بذلك مرة واحدة والى الابد تلك القطيعة التي تكونت بيننا وبين هذه الجماهير ، ومثبتين كذلك أن تاريخنا وتراثنا مترعان بالافكار الاشتراكية الثورية ، ونكون بذلك ، اخيرا ، قد سحبنا البساط من تحت ارجل القوى والاحزاب

السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية ، التي جعلت من تاريخنا وراثنا لفترة مديدة حكرا لها واحتياطا ايدولوجيا لمعاركها ضد التقدم .

ان هذه المرحلة من رؤية التراث العربي الاسلامي المثلة من قبل مثقفي وسياسيي الجماهير العربية الكادحة ، تمثل ظاهرة ذات وجهين . فهي في وجهها الاول ، تحمل عناصر التحريض على التصدي لذلك التراث وقضاياها النظرية بأفق مسيس عملي ، أفق الكفاح من أجل بناء علاقات اشتراكية في الوطن العربي ، تلك العملية التي تشترط جعل الجماهير الكادحة في مركز الثقل للنشاط السياسي العام . لقد تحولت قضية التراث لأول مرة في الوطن العربي وبهذا الوضوح الى قضية سياسية متخزية للتقدم الاجتماعي (الاشتراكي) ، ومن ثم فان نزعة كالتحييدية بأشكالها الثلاثة ، الاكاديمية والوثائقية والادلجة ، تجد مصرعا في اوساط معظم باحثي التراث العربي الاسلامي .

اما الوجه الآخر من تلك الظاهرة فيجسد نكوصا علميا معرفيا وايدولوجيا طبقي الى وراء . فالدعوة الى رؤية ذلك « التراث » من حيث هو حلال فعلي لمشكلاتنا المعاصرة ، من حيث هو مرجع تختزن فيه الحلول والاجابات ، ان الدعوة هذه التي يطرحها اصحابها باسم الدفاع عن الحركات الثورية في التاريخ العربي والحماسة لها من منطلق اشتراكي طبقي او قومي او كليهما معا او من منطلق ديني مستنير ، هي صيغة (يسارية) مقلوبة من صيغ « السلفية الدينية الوثوقية » . ذلك لانها تجهل مسألة السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي ومسألة العلاقة بين النسبي والمطلق في نطاق هذا الاخير ، كما طرحناها في فصل سابق من هذا القسم الثاني .

وليس من شك في ان مقتضيات النفعية السياسية تشكل واحدا من عوامل التكوين الرئيسية لذلك الاتجاه التعسفي .

وعلى ان نشير هنا الى ان هذا الاتجاه الاخير قد لقي تشجيعا من بعض المثقفين خارج الوطن العربي باسم الفكر الماركسي - المادية التاريخية . من هؤلاء يبرز مثلا روجيه غارودي الفرنسي ، (١) الذي عمل منذ زمن على دغدغة عواطف مجموعة من المثقفين العرب اليساريين وعواطف المؤمنين المسلمين والمسيحيين في الوطن العربي على نحو لا تاريخي ولا تراثي يفتأ العين .

ولقد لقي ذلك الاتجاه انصارا متحمسين عملوا منذ سنوات ، وما يزالون يعملون ، على الدعوة اليه . والجدير بالاهتمام العميق انه سلاح ذو حدين . فهو من طرف يهدف الى اقناع الجماهير العربية الكادحة بأفكار

١ - في كتابه « ماركسية القرن العشرين » الطبعة الالمانية ، راينيك - هامبورغ ١٩٦٩ والطبعة العربية التي صدرت في بيروت . وفي محاضرة له حول « الاشتراكية والاسلام » ، صدرت في مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٠ .

الاشتراكية والتقدم وبضرورة العمل على الكفاح من أجل مجتمع اشتراكي في وطن عربي موحد قوميا ، وهو يسمى الى زعزعة تأثير الايديولوجية الاقطاعية. والبورجوازية الاقطاعية على تلك الجماهير ، موظفا طاقاتها في خدمة ذلك الهدف .

وقد يكون أصحاب ذلك الاتجاه قد حققوا كثيرا أو قليلا من طموحهم ، ولكن حده الآخر يمكن أن يؤدي الى نتائج غير مباشرة ومناقضة للاهداف التي وضعت له . من هذه النتائج الاعتقاد بأن الجماهير العربية الكادحة لم تعد بحاجة الى الاشتراكية العلمية المطوعة اشتراكيا علميا لخصوصيات مشكلاتها ، وذلك لان تاريخها وتراثها جديران بأن يمداهما بما تحتاجه من اجابات نظرية سياسية واقتصادية وفلسفية واجتماعية وقومية الخ ..

ها هنا تبعاً تلك الجماهير ، مرة أخرى ، ضد الاشتراكية والتقدم والوحدة القومية انطلاقاً من موضوع « الافكار المستوردة » ، لتجر الى مصب الاصلاحية الاجتماعية واللاتاريخية واللاتراثية ، وربما كذلك الى تيار الشوفينية القومية او التعصب الديني . ان العودة الى اسطورة الافكار خارج الزمان والمكان تصبح ماثلة أمام العين .

ونستطيع أن نقدم عدة شواهد على ذلك الاتجاه الممثل للمرحلة الثالثة من رؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة الى التراث العربي الاسلامي . ففي نطاق الفكر الفلسفي ظهر كتاب محمد عماره « المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد » (١) ، وفي نطاق الفكر السياسي قرأنا لجورج حنا مقالا حول « اشتراكية علي » (٢) ، ولاحمد عباس صالح كتاب « اليمين واليسار في الاسلام » (٣) ، وكراسا بعنوان « الثقافة القومية الاشتراكية - تاريخ الفكر الاشتراكي » (٤) ، وفي حقل الفكر السياسي الديني يبرز كتاب « الحركات السرية في الاسلام » (٥) لمحمود اسماعيل .

واذا كنا قد وصلنا الآن الى المرحلة الرابعة والاخيرة من رؤية مثقفي الجماهير الكادحة العربية الى التراث العربي الاسلامي ، فاننا نجد انفسنا امام محاولات أولى ، تطمح مقدمتنا هذه « في نظرية مقترحة » حول ذلك التراث الى ان تكون واحدة منها ، حيث تعمل على ان تجسد بصيغة فعلية معمقة مطلب البحث التراثي العلمي الدقيق في تقصي الظاهرة التراثية في سياقها الذاتي دون أي محاولة للتطويع التعسفي أو الرفض

١ - دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ .

٢ - في مجلة « النهج » - صور - لبنان ١٤ تموز ١٩٥٩ .

٣ - بيروت ١٩٧٢ .

٤ - مطبوع كاملية ، دمشق ١٩٧٤ .

٥ - بيروت ١٩٧٣ .

أن هذه المقدمة المقترحة حول التراث العربي الاسلامي تجد نفسها في تعارض مبدئي عميق مع كل النزعات التي اتينا عليها في « القسم الاول » والمنطلقة من مواقع « الفكر اللاترائي اللاتاريخي » ، ولكنها لا ترفع الادعاء بأنها حققت الأبعاد المثلى من البحث الترائي ، لأن مثل هذا الادعاء يتعارض بالاصل مع طبيعة البحث الترائي العلمي (الجدلي التاريخي الترائي) .

وهذه « المقدمة » المقترحة في الحين الذي لا تتوقف عند رفض تلك النزعات اللاترائية اللاتاريخية ، بل تخضع لهذا الرفض كذلك المراحل الثلاثة من رؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة الى التراث العربي الاسلامي والمأتي عليها سابقا ، في هذا الحين نفسه يدرك صاحب هذه المقدمة أدراك اليقين أن جهده المسطور هنا والذي يدخل في نطاق مهمات « ثورة تراثية » عربية ، لا يمكنه أن يكتسب أبعاده وآفاقه الدقيقة الا بوضع هذه الاخيرة في سياقها من « الثورة الثقافية الاشتراكية » ، التي تكتشف معناها ومغزاها وموجباتها عبر « الثورة الاجتماعية الاشتراكية التوحيدية » في الوطن العربي .. ومن هنا توجب علينا أن نتعرض ، فيما يلي ، لحلقات الاتصال العيانية بين تراثنا من طرف وتلك الثورة الثقافية الاشتراكية من طرف آخر .

ثانيا - طرحنا في بداية هذا المقطع (أولا) سؤالين رئيسيين ، أجبنا عن الاول منهما ، محددين أبعاد وآفاق العلاقة بين التراث العربي الفكري من جهة

١ - صدر عام ١٩٧٢ (دار الطليعة - بيروت) بحث بعنوان « التراث والثورة » لغالي شكري يمثل محاولة جادة لطرح قضايا التراث العربي في اطار هذه المرحلة الرابعة من رؤية وثقفي الجماهير الكادحة العربية . كذلك نستطيع ان نرى في بحث حسين مروة « الموقف من التراث في الدين والفلسفة - مجلة الاداب ، بيروت ايار ١٩٧٠ » ، وفي تعليق كتبه محمود امين العالم على بحث لانور عبد الملك بعنوان « الخصوصية والاصالة » وقدمه الى ندوة « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي المعقدة في الكويت ابريل ١٩٧٤ » ، وفي بحث حول « الاستراتيجية الجنسية في الشعر العذري - دراسة سوسيولوجية ، لطاهر اللبيب الجديدي من تونس (مجلة الفكر ، تونس عدد ٥ فيفري ١٩٧٤) » ، وفي « محاولة للبحث عن ديوان الثورة في الشعر العربي » التي بدأها عبد المعين الملوحي (جريدة الثورة - دمشق - ١٩٧٢/١٢/٢٣) تعبيراً ذكياً ومعطاءاً عن تلك المرحلة . ولكن من الضروري الإشارة هنا الى ان هذه المرحلة الاخيرة ، الرابعة ، التي تجسد ، في رأينا ، وضع النضج والجدية في البحث الترائي ، بحاجة ماسة الى مزيد من النشاط العلمي الاكاديمي المسيس وذو النفس الطويل الرصين . ومن المتوقع ان ذلك سيستحوذ في السنوات القادمة على اهتمام عدد كبير من العلماء الثوريين في الوطن العربي ، مما يجعلنا ننظر بتفاؤل الى مستقبل هذه المرحلة من البحث الترائي في ذلك الوطن .

وبين الواقع الفكري الايديولوجي السائد حاليا في اوساط الطبقات الاجتماعية العربية الكادحة ، والذي يتحرك ، من حيث الاساس ، في اطار الايديولوجية الاقطاعية ، من جهة أخرى .

اما السؤال الثاني فقد صفناه على النحو التالي : ما هي ابعاد وآفاق العلاقة — فيما اذا وجدت — بين التراث العربي الفكري من طرف وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي من طرف آخر — هذا علما بأن تلك القضايا هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر في آفاقه الثورية ؟

الاجابة عن هذا التساؤل الخطير تستوجب بطبيعة الحال انجاز دراسة شاملة للفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي (ونحن عازمون على انجاز هذه المهمة الكبرى) . ولكننا ، عبر التحليل الذي قدمناه في الفقرة الخاصة بـ « الثورة الاجتماعية » ، استطعنا الوصول الى نتيجة ذات طابع مبدئي حاسم . هي أن الخروج من واقع الوطن العربي المتخلف اجتماعيا وحضاريا والمجزأ قوميا قد أصبح مرهونا أولا واخيرا بالعمل على بناء مجتمع اشتراكي شامل ، على النحو الذي فصلنا فيه فيما سبق . وكما يبدو فان هذه النتيجة ، في وجهها الموضوعي المنصح عنه هنا ، تتضمن أيضا وجها آخر ، وجها ذاتيا ، ذلك هو انجاز ثورة ثقافية اشتراكية تكتشف ابعاد ذلك المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية ، كما تطرح وتطور بنيته الثقافية الجديدة . أي اننا هنا — ونقول هذا في حدوده العامة — لا نستطيع انجاز ذلك المجتمع الاشتراكي برؤوس اقطاعية أو بورجوازية . من هذا الموقف ننطلق في طرحنا ضرورة اكتشاف الجسور — فيما اذا كانت موجودة — بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي واساسه الفلسفي بصفته الاطار النظري المطوع تطويعا اشتراكيا علميا للمهام الاجتماعية الاقتصادية والقومية والثقافية المطروحة على بساط البحث في اطار الواقع العربي الراهن ، أي المطوع لمقتضيات وموجبات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » .

ان القيام باكتشاف مثل تلك الجسور يدخل ، اذن ، وبالدرجة الاولى ، في نطاق اكتشاف وحدة الماضي بالحاضر العربي ، أي التاريخ بالتراث في حلقة المعاصرة ، وبالتالي وحدة الاستمرارية بالاستمرارية . وهذا عمل مشروع ، بل ملزم لمن يتصدى لقضايا النضال الاجتماعي الاقتصادي والقومي والسياسي والايديولوجي في الوطن العربي .

ومن هنا ، فان نجعل من التراث العربي الفكري — في وجهه التقدمي — طريقا الى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة ، أي في اتجاهات وحدة النضال الاشتراكي والقومي ، تلك هي في الحقيقة ، المهمة الفكرية المسيسة للرؤية الجديدة لذاك التراث .

وعلينا هنا أن نضيف إضافة ضرورية وذات شقين :

أ - أن « المرحلة القومية المعاصرة » - مأخوذة هنا بمعنى « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » في أوجهها المعقدة والمركبة السائدة في الوطن العربي - تشتق مشروعية وجودها بالأصل وفي اتجاهاتها الثورية منها نفسها ، أولا وأخيرا . فهي تستطيع أن تنجز عملية التجاوز الذاتية فقط عبر ثورة اشتراكية توحيدية . ولذلك فحين تطرح هذه الثورة حلا لمشكلات تلك المرحلة ، فإنه لا يكون في ذلك أي مصدر لإحراج الثوريين الاشتراكيين في الوطن العربي إحراجا اجتماعيا أو قوميا أو أيديولوجيا أمام أعدائهم أو أمام أولئك الذين يتحركون في الوسط .

ومن هنا فإن ذلك الطرح للواقع العربي الراهن لا يحتاج ، من حيث المبدأ ، إلى التراث العربي الفكري التقدمي لكي يدل على مشروعيته الاجتماعية (الموضوعية) والأيديولوجية (الذاتية) . ذلك لأن هذه الأخيرة تنطلق من أنه ، أي الطرح ذاك ، انبثق من مقتضيات ومواصفات ذلك الواقع ، مأخوذاً في اتجاهاته الثورية الممكنة والوحيدة .

ب - حين نتكلم عن ضرورة إشراك التراث العربي الفكري التقدمي في تقديم وتبرير مشروعية تثوير « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي ، فإننا نكون قد انطلقنا من الواقعين التاليين :

١ - استمرار التراث ذاك في تلك المرحلة ، وتكوينه ، من ثم ، بعض عناصر هذه الأخيرة (وقد تحدثنا عن ذلك في معرض التصدي لقانون « العلاقة بين الداخل والخارج ») ، (١)

٢ - تحويل ذلك التراث إلى أداة قمع في أيدي أيديولوجيي الطبقات الاجتماعية المنهارة (الاقطاع والبورجوازية في شريحتها العليا المتداخلة بالاقطاع والمتواطئة معه) توجهها ضد التنظيمات السياسية والأيديولوجية الممثلة للطبقات الكادحة (العمال والفلاحين الفقراء وشرائح البورجوازية الصغيرة) ، وإلى أداة لجم يوجهها أولئك الأيديولوجيون ضد الطبقات الكادحة هذه .

وعلى العكس من « المرحلة القومية المعاصرة » في اتجاهاتها الثورية الممكنة والوحيدة التي تكتشف مشروعية وجودها فيها نفسها بصفاتها تنطوي على الأفق التقدمي المستقبلي ، فإن وجود تلك الطبقات الاجتماعية الرجعية الهجينة فقد مشروعية وجوده الذاتية . ولذلك فإن لجوءها إلى التراث العربي الإسلامي في صيغته الدينية الوثوقية الرجعية يصبح أمراً لا مناص منه . أن هذا الفعل من قبل تلك الطبقات لا يماثل في

١ - أن غياب هذه الرؤية للمسألة في أوساط معظم المثقفين العرب جعل ويجعل البعض ليس فقط من منظري قضية التراث العربي ضمنهم ، وإنما كذلك من العاملين في الحقول الفنية والأدبية ، يطلقون أحكاماً اعتباطية سطحية تنبئ عن جهل فاضح بالمسائل النظرية لتلك القضية . فمثلاً شريفة فتحي ، رسامة وشاعرة ، تكتب : « التراث هو الذي يعطي الحياة ويحدد الملامح » (الثقافة العربية ، آذار ١٩٧٥ ، ص ٢٠)

خطورته لجوء ايديولوجي الطبقات الرأسمالية الاستعمارية في البلدان الاستعمارية المعاصرة الى الجانب الرجعي المعيق للتقدم من تراث شعبها. اذ هنا يتم هذا الامر بعد ان حققت الطبقات البورجوازية الاوروبية ثورات عاصفة اطاحت ، من حيث الاساس ، بالعالم الاقطاعي القديم ، متيحة امكانات جديدة وعملقة للتقدم الايديولوجي ، خصوصا ، في نطاق الطبقات الكادحة - والبروليتاريا في رأسها - ، هذه الامكانات التي استخدمت ، في أتون الصراع الطبقي ، في سبيل خلق تنظيمات وحركات ثورية حقا ضد المجتمع الرأسمالي الجديد . بكلمة : ان لجوء ايديولوجي الطبقة الرأسمالية الاستعمارية الى ذلك الجانب من تراث شعبها تم بعد ان تحقق تراكم ثقافي ايديولوجي هائل لدى جماهير الطبقات الكادحة ، بحيث أصبح ليس من السهل ان تلجم بواسطة ذلك التراث .

في الوطن العربي يختلف الامر اختلافا بينا ، ففيه لم يحدث تراكم ايديولوجي ثقافي مرموق في اطار الصراع ضد الايديولوجية **السائدة** (الاقطاعية) ، وذلك لان ما كان قد عول في تحقيقه على « النهضة العربية » البورجوازية الحديثة ، سقط ، من حيث الاساس ، منذ البدء . فظلت ، بذلك ، جماهير الطبقات الكادحة فريسة لهذه الايديولوجيا ذات العمر الممتد منذ القرن السابع .

ها هنا نتبين خطورة لجوء ايديولوجي الطبقات الرجعية العربية الى التراث العربي الاسلامي : انها تبحث فيه عن مبرر ومشروعية لوجودها المتجاوز اجتماعيا واقتصاديا وايديولوجيا .

ومن هنا تنشأ الاشكالية والصعوبة والحساسية في عملية التثوير الثقافي الاشتراكي . وقد يبدو أن قضية هذا التثوير ارتفعت ، بفعل ذلك ، الى صعيد المهمات الجوهرية القصوى بهدف سحق ذلك الوجود الاقطاعي الايديولوجي الماضوي . هنا وبسهولة يواجهنا عبد الله العروي بتاكيد العارف : ألم اقل لكم ان العمل الايديولوجي هو الاساس في نشاط المثقفين العرب را هنا ؟!

ان في المسألة صعوبة ولا شك ، والعروي معه حق في تأكيده ذاك ، ولكن فقط حينما نظل على سطح المسألة . وفي الوقت الذي ننفذ فيه الى قاعها ، فان امرا آخر يستبين لنا : ان الوضع الاقتصادي والاجتماعي **والايديولوجي** والاخلاقي للطبقات الاجتماعية الرجعية والمتجاوزة الذي ينبغي ان تتركز عليه سهام التصدي **من خلال** الايديولوجيا الاشتراكية العلمية بأساسها الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية . هذا يعني : ان بروز أهمية النشاط (الصراع) الايديولوجي هو صحيح في « المرحلة القومية المعاصرة » بقدر ما يسهم في الصراع الطبقي الاجتماعي والاقتصادي والقومي والاخلاقي ضد تلك الطبقات . ومن هنا فان صراعا ايديولوجيا لا يوجد في ذاته ، وانما عبر العلاقات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ، مباشرة كان ذلك أو بشكل غير مباشر ، لان مثل هذه العلاقات والمؤسسات في تركيبها

الاقطاعي والاقطاعي البورجوازي الذي ما زال قائما في الاقطار العربية بدرجات مختلفة وباشكال متعددة ، لا تبدو أحيانا واضحة للعين المجردة . هكذا تبرز قضية علاقة الطبقات الاجتماعية الرجعية بالتراث العربي الاسلامي على غاية الاشكالية ، وتتطلب من الطـرف الآخر ، الطبقات الكادحة بمنظوماتها السياسية ومؤسساتها الثقافية الايديولوجية ، أقصى الحذر والدقة في التصدي لها . لان لتلك الطبقات ، كما رأينا ، جذورا عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في اعلان الحروب « التراثية » ضد اعدائها الطبقيين والقوميين .

ولا شك ان ذلك التراث حُصب وغزير في عناصر العداء للتقدم الاجتماعي والفكري ، ومن ثم فان لجوء ايديولوجيي تلك الطبقات اليه، يرتكز الى أساس فعلي ، غير مصطنع . وبناء عليه ، فان الرد على ذلك لا ينطلق من انكار تلك العناصر ، كما يفعل ذلك الايديولوجيون تجاه العناصر التقدمية منه بغباء وحقد ، وانما من تقويم جديد للفكر العربي الاسلامي كله تقويما يضعه في سياقه ، التاريخي والتراثي ، ويخضعه له « اختيار تراثي » ثوري منطلق من موجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي (١) .

على هذا النحو وضمن وعي تلك الظروف العيانية ، نستطيع ان ندرك الاهمية القصوى لضرورة اشراك التراث العربي الفكري بعناصره وواجهه التقدمية والمحرضة على الفعل التقدمي في تقديم مبررات لمشروعية الوجود العربي الراهن في اتجاهاته الثورية . ولا يسعنا في اطار هذه المسألة الا أن نهتف بفرح وأطمئنان : ما أكثر العناصر في هذا

١ — هذا التقويم التاريخي والتراثي للتراث العربي الاسلامي يبرز كذلك في نطاق النشاط الفني الموسيقي العربي الحديث والمعاصر . ولقد قامت محاولات للتصدي لهذه المسألة الأخيرة ، ولكنها ، على اهميتها ، لم تنطلق من وضوح منهجي فني البحث العلمي يتيح لها حدا أساسيا من النجاح . فعلى سبيل المثال يعلن محمود العجمان « بأنه انجز قسما مهما من العمل الكبير الذي يقوم بانجازه وهو تدوين وتنويع التراث الموسيقي العربي منذ اواخر القرن الماضي حتى لا يضيع هذا التراث الموسيقي العربي في زوايا الإهمال والنسيان » (جريدة البعث الدمشقية ١٩٧٦/٤/١٩) .

اما المسألة التي نأخذها هنا على هذا الطرح فانها تكمن في انعدام الوضوح بالحد الأدنى حول التراث والتاريخ . ان « تدوين وتنويع التراث الموسيقي » عبارة غير صحيحة ، فيها تحميل لمصطلح التراث امورا لا يحملها . اذ ان عملية التدوين والتنويع هي من شأن المؤرخ الموسيقي الذي يعمل على ضبط « الحادث الموسيقي » القريب عن مرحلة اجتماعية منصرمة ، ضبطا تاريخيا . اما مهمة الباحث الموسيقي التراثي فهي استلزام ذلك الحادث استلزاما تراثيا . وامانا ، كما يبدو من مراجعة سريعة للمستوى الموسيقي الراهن في الوطن العربي ، أمثلة عديدة حية على ذلك ، تقدمها على سبيل المثال المغنية فيروز والفنانان الرحبانيان .

التراث التي يمكنها أن تقدم الى ذلك الوجود مثل تلك المبررات الفعلية ! (١٢)
ومن هنا . من استبصار واستقراء البعد الاجتماعي والتاريخي لتلك
المسألة . يغدو من السهل الاقتناع بأن العودة الى التراث ، على النحو
الذي تفعله القوى الرجعية ، وبأن استعادة التراث ، كما تفهمها القوى
التقدمية ، تتضمنان ، ضمن ما تتضمنانه ، وجها طبقيًا صريحًا .

ان المعركة على التراث العربي معركة طبقية شاملة تبرز في الحقل
الايدولوجية النظرية والسياسية والاخلاقية والفنية والادبية .
وباعتبار ان قضية تجاوز التجزئة القومية العربية أصبحت مرتبطة على
أكثر ما يكون الارتباط بقضية تجاوز التخلف الحضاري عن طريق الثورة
الاشتراكية ، فان تلك المعركة على التراث تتضمن كذلك وجها قوميا
صريحًا : هل ندعو الى النزعة العربية أم الى النزعة الانفصالية (الإبقاء
على الاقطار العربية كما هي راهنا) ، أم الى النزعة الاسلامية ، أم الى
النزعة الفرعونية ، أم الى النزعة القومية السورية الخ .. ؟

ان التراث العربي الاسلامي يجد نفسه دائما وبشكل أو بآخر مقحما في
احدى حلقات الدائرة السياسية العربية المعاصرة ، مطالبا بالاسهام في
الاجابة عن ذلك التساؤل ، وهذا صحيح ووارد . ولقد اتيح لنا من خلال
التحليل الاجتماعي والتاريخي الذي قدمناه في موضع سابق من هذا
الكتاب ، تكوين القناعة العلمية ، ولو بالحد الأدنى ، بأن تفجير اطر
التخلف الشامل والعميق ومجابهة الامبريالية وامتدادها الاستيطاني ،
الصهيونية ، في الوطن العربي يستلزم شرطيا توحيد النضال الاشتراكي
بالنضال العربي ، وليس الفرعوني أو القومي السوري أو الاسلامي أو
المسيحي . وبالطبع سوف يكون خطأ فاحشا ، اذا خلطنا بين هذه المسألة ،
مسألة الصيغة القومية العربية التي توحد قوميا بين الاقطار المختلفة من
الوطن العربي المجزا سياسيا واقتصاديا ، وبين الحضارة الفرعونية
والاخرى السورية القديمتين . فهاتان تشكلان جزءا من تاريخ وتراث
المنطقة العربية . واذا عدنا الى ما قلناه في مقرة « قضية بداية التاريخ
العربي » من هذا القسم الثاني ، وجدنا ان تلك الحضارات مثلت ، في
البلدان التي نشأت فيها ، أوجها خاصة من الحضارة العربية ، باعتبار
ان الفراعنة والسوريين القدماء انطلقوا من الجزيرة العربية ابلان الهجرات
الكبيرة من هذه الاخيرة .

ومن هنا كانت الدعوة الى « الفرعونية » أو « السورية » دعوة

١ - في معرض الاشارة لهذه المسألة نرى من الضروري ان نشير الى ان اكتشاف مثل
تلك العناصر لا علاقة له بموقف تلقيني انتقائي على النمط الذي تقدمه « النزعة
التلقينية » . اما السبب في ذلك فهو انه في الحين الذي لا تتطرق فيه هذه الاخيرة
من منطلق موهب متجانس وهازم (فهي تنطلق من كلا البعدين ، الماضي والحاضر) ،
فان النظرية التراثية المقترحة في انطلاقتها من « المرحلة القومية المعاصرة » تنفك
على أرض موحدة ومتجانسة وهازمة ، هي ارض هذه المرحلة .

اقليلية تماثل الدعوة الى « اللبنانية » او « البابية » . والامر كذلك بالنسبة الى الاسلام والمسيحية . فهذان الدينان يعتبران ، في نطاق التاريخ العربي ، مرحلتين من مراحل الوجود العربي . واذا كان الامر كذلك ، فانه لا يصح ارجاع الجزء الى الكل ، وانما ينبغي النظر الى الاجزاء في سياقها من ذلك الكل ، واغناء الرؤية الى هذا الاخير عبر تحري وتقصي تلك الاجزاء .



وجدير بنا الآن ان نشير بوضوح الى ان استعادة التراث العربي الاسلامي الفكري من قبل القوى الطبقية التقدمية العربية ، وان برزت كواحد من اشكال الصراع الطبقي والقومي مع القوى الطبقية الرجعية ، فانها لا ترقى الى هذا الجهد وهذا الهدف . ان طرح تلك القضية من قبل تلك القوى يأخذ على عاتقه :

(١) الكشف عن منطق الحركة الداخلية لهذا التراث في وجهيه التقدمي والرجعي كشفا يأخذ بعين الاعتبار مجموع اطرافه الرئيسية والثانوية .

(٢) الكشف عن الجسور التي توحد بين هذا التراث في وجهه التقدمي من جهة وبين الطرح النظري الثوري المعاصر للواقع العربي من جهة أخرى ، مع التأكيد بطبيعة الحال على ان هذا الطرح يشكل حلقة نوعية جديدة في تاريخ الفكر العربي والانساني عموما ، وانه بالتالي يمثل بناء متقدما على التراث العربي الفكري التقدمي نفسه . فالوحدة بينهما ، لا تلغي التمايز النوعي ، باعتبار ان كلا منهما يمثل ضمن تلك الوحدة ، مرحلة تاريخية خاصة متميزة نوعيا .

ومن البين ان طرح قضية التراث انطلاقا من هذه الرؤية ، بما في ذلك من « اختيار تراثي » منبثق عنها ، لا يتعارض مع طرح الايديولوجية الاقطاعية له فحسب ، بل كذلك مع طرح الايديولوجية البورجوازية . وهنا يصبح من الضروري القول بأن هذا التعارض لا يقوم على موقف تعسفي ذاتي ، وانما على اساس من التحليل الجدلي المادي التاريخي لآفاق التقدم والمحافظة في المجتمع العربي الوسيط والحديث والمعاصر ، على النحو الذي اتضح لنا فيما سبق . هذا واضح ، ولا حاجة الى مزيد من الايضاح .

ولكننا هنا مدفوعون الى العودة اليه في سياق مسألة هامة علينا ان نطرحها الان . فلقد تحدثنا في مكان سابق من هذا الكتاب عن أن الطبقة البورجوازية العربية نشأت وظلت عاجزة عن ان تتحول من كونها طبقة « في ذاتها » الى طبقة « لذاتها » . وهي بسبب ذلك ، لم تستطع أن تكون ايديولوجية بورجوازية ذات مواصفات خصوصية مستقلة الى حد ضروري تستطيع من خلالها وعلى ضوءها ان تطرح التراث العربي الفكري سلاحا صارما في يدها ضد الوجود الايديولوجي الاقطاعي . ولقد رأينا نماذج رئيسية للموقف البورجوازي الهجين من التراث ذاك (النزعة السلفية في صيغتها القومية ، ونزعة المعاصرة ، والنزعة

التلفيقية . والنزعة التحديدية في صيغها الثلاث ، الأكاديمية والوثائقية واللاادلة (، هذه النماذج التي لم ترتفع يوما الى مستوى الطرح العلمي العميق التراث بالحد الأدنى ، بالإضافة الى ان ذلك الموقف البورجوازي الهجين من التراث يمثل احد مظاهر التواطؤ الاقطاعي الاستعماري نسي الحقل الثقافي .

ولكن بالعلاقة مع هذا الراي الذي يمثل منعطفا هاما في المسألة ، يصبح طرح السؤال التالي ضروريا : هل كان بمقدور المفكرين البورجوازيين ان يصلوا الى ذلك المستوى من الطرح العلمي للتراث ، لو استطاعت الطبقة البورجوازية العربية ان تنجز بناء شخصيتها الذاتية الحازمة عبر المهمات الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية الانتاجية التصنيعية والقومية التوحيدية والثقافية الايديولوجية ؟

ان طرحنا لهذا التساؤل ، الذي يبدو نافلا اكثر ما يكون طريفا ، والاجابة عنه امر واجب ، وذلك للرد على وجهة نظر ممكنة تقول بأن طرحنا لقضية التراث العربي الفكري ليس من الضروري ان يتم عبر النظرية التراثية المقترحة ، نظرية الجدلية التاريخية التراثية ، أساسها الاجتماعي الاقتصادي ، الفكر الاشتراكي العلمي ، ان ذلك يمكننا انجازة ايضا على نحو علمي ، ولكن عبر الفكر البورجوازي الاوروبي في مرحلة ازدهار الطبقة البورجوازية وتقدميتها تاريخيا وتراثيا أي عبر الفكر الليبرالي البورجوازي الذي نشأ وتبلور وازدهر في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ووجهة النظر هذه تلح خصوصا على بعض ممثلي ذلك الفكر البورجوازي ، وفي طليعتهم ف.ف. هيجل ، الفيلسوف الالماني الشهير ، الذي أتى بالمنطق الجدلي المثالي في القرن التاسع عشر ، وكان التعبير الاكثر عمقا عن آفاق التطور البورجوازي الاوروبي ، والالماني خصوصا ، في ذلك العصر .

ان هيجل يمثل ، ولا شك ، احدى الحلقات الاكثر عمقا وخصوبة في حقل التفكير الفلسفي البورجوازي . وهو الذي استطاع لأول مرة في تاريخ التفكير الانساني عموما ان يصوغ نظرية شاملة في التفكير التاريخي الجدلي .

وقد قدم هيجل من خلال نظريته هذه امكانية ضخمة لرؤية التاريخ (مأخوذا بالمعنى الشامل غير المقتصر على الماضي كما نطرحه نحن هنا) رؤية معمقة .

لم يعد التاريخ بعد هيجل ركاما من الاحداث المبعثرة والتي تكونت عبر صدف ، لا ينتظمها ناظم ضابط او قانونية داخلية . فلقد تحول هذا التاريخ ، مع البناء المنهجي التاريخي الجدلي الذي خلقه هيجل ، الى سياق تاريخي تحدد حياته واتجاهاته الداخلية نواظم قانونية لا يمكن فهمه واستيعابه بدونها .

فعلى سبيل المثال ، لم يعد الدين يمثل ظاهرة بسيطة أتى بها ملك او كاهن على سبيل الاحتيال والخديعة للجماهير الجاهلة الفقيرة ليحكم

الوثائق عليها (وقد تمثل هذا الموقف من الدين خصوصا في الإبنية الفلسفية والفكرية الاجتماعية التي اقامها فلاسفة القرن الثامن عشر الماديون في فرنسا ، كما نلاحظ هذا الموقف في آراء الفلاسفة العرب في العصر الوسيط ، وخصوصا أولئك الذين كتبوا الرسالة السرية « حول المخادعين الثلاثة ») .

لقد أصبح بالإمكان دراسة الدين من حيث هو ظاهرة تاريخية نشأت وتطورت ضمن ظروف معينة ، على الباحث أن يعمل أداة بحثه العلمية فيها لكي يكتشف أبعادها وآفاقها .

هذا صحيح ، بل من الضرورة المبدئية أن نلح عليه ، على الأهمية القصوى للفكر الهيجلي . ولكن ، انطلاقا من هذا الفكر نفسه ، لا يمكننا إلا أن نطرحه في حدوده التاريخية والتراثية ، تلك الحدود التي تمنحه بالأصل أهميته ومغزاه التاريخيين والتراثيين الدقيقين . ونحن حيث ننظر الى الفكر الهيجلي على هذا النحو الهيجلي ، نجد أنفسنا ملزمين على أن نتخطاه عبر الحلقة الأكثر تقدما وثورية ، التي حققها الفكر المادي الجدلي (الماركسي) .

ها هنا تبرز أربع مسائل :

أولا — حينما نطرح قضية تقويم التراث العربي الفكري على أساس الحلقة المتقدمة والتقدمية للفكر البورجوازي التاريخي — الأوروبي — ، فإنما نكون قد تجاهلنا أن هذا الفكر قد جرى تجاوزه وتخطيه من خلال الفكر المادي التاريخي الجدلي الذي (١) وحد بين الديالكتيك والمادية ، وبحث (٢) التاريخ الإنساني بحثا ميدانيا أوليا وعبر مجموعة من المفاهيم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي وضعها هذا الفكر تعبيرا عن حركة التاريخ ذاك ، مثل قوى الإنتاج ، وعلاقات الإنتاج وعلاقة التطابق واللاتطابق بينهما ، والتشكيكة الاقتصادية الاجتماعية الخ . . ، كما طرح المقولات الرئيسية العامة المتعلقة بقضية التراث عبر قانون التجاوز الجدلي .

ثانيا — حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري على أساس الفكر البورجوازي التاريخي — الأوروبي — ، نكون قد خرقنا مبدءا خطيرا من مبادئ البحث العلمي ، ذلك هو ضرورة طرح الفكر في وحدته مع الواقع .

أما تطبيق هذا المبدأ على مسألتنا هنا ، فيعني أن ننطلق في دراسة التراث العربي الفكري من النظرية الجدلية التاريخية التراثية المقترحة ، التي تطمح أن تمثل وجها من أوجه التطبيق الحي والتطوير للنظرية المادية التاريخية الجدلية بقاعدتها النظرية الاجتماعية الاقتصادية ، الاشتراكية العلمية . لماذا ؟ لسبب نرى أنه حجر الزاوية في قضية « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » التي عرضنا لها فيما سبق . هذا السبب هو قرارنا بأن الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة القومية في الوطن العربي يمر شرطيا عبر الثورة الاشتراكية بمهامها الرئيسية الثلاث،

الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والقومية التوحيدية ، والثقافية الايديولوجية . وحينما يكون الامر كذلك ، ولكي لا نصطنع مفارقة منطقية وواقعية عملية ، فانه يصبح من اللازم أن نعترف ، من طرف آخر ، بأن هذه الثورة لا تتم بدون فكر ثوري ، وبأن هذا الاخير لا يمكن أن يكون غير الفكر الاشتراكي العلمي المطوع على نحو جدلي دقيق لمواصفات وخصوصيات الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية .

واذا اخذنا بعين الاعتبار : أننا ننظر الى تراثنا العربي الفكري من خلال احتياجات وطموحات ذلك الواقع الراهن الاجتماعية والاقتصادية والقومية والثقافية الايديولوجية ، فانه لا يسعنا الا أن ننجز ذلك أيضا من خلال الفكر الاشتراكي الثوري (العلمي) ، الذي يشكل فكر الواقع ذاك باتجاهاته الثورية .

وهكذا فأننا اذ نسلط اضواء ادوات بحثنا العلمي على ذلك التراث ، فأنما نفعل ذلك مسيسين ، من منظور احتياجات وطموحات واقعا الراهن ، أي مرحلتنا القومية المعاصرة ، نفعل ذلك على سبيل « الاختيار النراشي » الحر والمنضبط بضوابط هذه المرحلة الموضوعية والذاتية .. هذا أولا . أما كيف نتصدى لهذه المهمة علميا معرفيا ، فان ذلك يمكن تحقيقه على الوجه الافضل ، في رأينا ، انطلاقا من النظرية التراثية التي نقدمها في هذه « المقدمة » .

ثالثا — حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع تلك الاخيرة ، فأننا نكون قد حققنا نزوعا تراثيا ذاتيا للعناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمي في ذلك التراث ، وهو السير بهذه العناصر حتى نهايتها المنطقية الحازمة ، التي تقتضيها موجبات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » العربية . وهذا الفعل يشكل ، في رأينا ، الشرط الاول لتحقيق وحدة الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي .

ان هذا يعني ان البحث عن الامتداد النوعي الحقيقي لتلك العناصر التراثية في الفكر التقدمي الحديث والمعاصر ، هو الجدير بان يتيح لنا ، بعيدا عن التعسف وعن محاولات التطويع الهجينة للواقع العربي لنظريات اجتماعية وفلسفية واقتصادية معينة ، الوصول الى اليقين العلمي بأن الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الفلسفي ، هو ذلك الامتداد لتلك الجوانب ، وبأنه بالتالي هو الوريث الشرعي لها . ضمن هذه الرؤية للامور يصبح ذلك الفكر أيضا الوريث الشرعي للفكر البورجوازي التقدمي ولما قبله من منجزات تحققت في نطاق المجتمع العربي الوسيط وغيره .

رابعا — حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع الفكر البورجوازي التقدمي الليبرالي وما بعده في أوروبا ، فأننا نكون قد اغفلنا أمرا آخر أساسيا ، وهو أن الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي لم تكن ولن تكون قادرة ، بشخص مثقفها ، على تمثل ذلك الفكر وعلى استخدامه بشكل مبدع في التصدي لقضية التراث تلك ، كما

كان متاحا لمفكري الطبقات البورجوازية الأوروبية ، في حدودهم وآفاقهم الممكنة .

ان ترميم واصلاح ما نشأ مفسدا و « ملغما » ، لا يدخل في نطاق الممارسة الاجتماعية الحية والعلم الاجتماعي ، ومن ثم فان اعادة الاعتبار للطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ولثقافتها ولثقافتها ، هي بمثابة الدعوة الى احياء الاموات وجعلهم يتحكمون بمصائر الاحياء .

هكذا ومن خلال تلك المسائل الاربعة التي سقناها ، يتضح لنا انه ليس صحيحا في اطار الواقع العربي الراهن وباتجاهاته الثورية ان ننكفئ الى التراث بقصد البحث فيه واستخلاص عصارته . انطلاقا من الفكر البورجوازي التاريخي الاوروبي . ان محاولة من هذا النوع ليست اكثر من عمل هجين لا علاقة له بالعلم التاريخي والعلم التراثي .

بل اكثر من ذلك : ان تلك المحاولة تسيء الى ذلك الفكر البورجوازي نفسه في سبائقيه ، التاريخي والتراثي ، حيث انها تقف عاجزة عن استبصار حركته الداخلية التي تقود على نحو تاريخي وتراثي ومنطقي السى الفكر الاشتراكي الثوري وأساسه الفلسفي ، كما انها تسيء الى التراث العربي الفكري في جوانبه التقدمية ، حيث تعجز كذلك عن استبصار حركته الداخلية ، التي تشرئب نحو امتدادها النوعي الذي يوصل الى ذلك الفكر ، لتجد فيه استمرارها على نحو اكثر تقدما وعمقا وشمولا .

ان البحث عن منطق الحركة الداخلية للتراث العربي الفكري التقدمي وعن وحدة هذا التراث بالواقع العربي الراهن في اتجاهاته المستقبلية الثورية ، يتيح لنا ان نتعرف بالضبط على هوية وابعاد وآفاق المنهجية العلمية المعاصرة ، القادرة بحق على مدنا باكثر ما يمكن من عوامل الدفع التقدمي لواقعنا الراهن . وقد تعرفنا على هذه المنهجية عبر تحليلنا للثورة الاشتراكية التوحيدية وللثورة الثقافية .

واذ نحن ادركنا الوحدة العميقة التي تربط بين تراثنا الفكري التقدمي أولا ، وبين واقعنا الراهن في اتجاهاته الثورية (مرحلتنا القومية المعاصرة) ثانيا ، وبين اعماق المنجزات الفكرية التقدمية الحديثة والمعاصرة المتمثلة بالفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي (المادية الجدلية التاريخية) ثالثا ، اذ نحن ادركنا ذلك ، يسهل علينا ان نحيط بالبعد المبدئي الاول لمسألة ذات أهمية بارزة في حقل العلوم الانسانية وحقل النشاط السياسي ، وهي اننا نحن العرب قد أسهمنا ، من خلال تراثنا الفكري ذاك ، في التمهيد لصياغة ذلك الفكر وأساسه الفلسفي ، واننا بالتالي مدعوون الى تعميق وتوسيع نطاق هذا الاخير في حياتنا الثقافية العامة . وبالطبع فان هذا العمل يقوم على مبرر مبدئي في واقعنا المعاصر ، وهو ان الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي قد أصبحت الخيار الوحيد امامنا لتفجير واقع التخلف والتجزئة . ان هذه الموضوعية ، موضوعية الخيار الاشتراكي الوحيد ، هي كذلك موضوعية الخيار الوحيد بالنسبة الى الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي كأداة فكرية ثورية في أيدي الثوريين

العرب في كفاحهم ضد واقع التخلف، والتجزئة المشار اليه ، وكوريست شرعي — وهذا ينبغي التأكيد عليه مرة أخرى بمزيد من الوضوح النظري — لتراثنا العربي في جوانبه التقدمية .

ولا شك أن هذا الأمر الأخير يحتاج مزيداً من البحث الوثائقي التاريخي والتراثي . وهنا نرغب القول في أن « مشروع الرؤية الجديدة » هذا يرى أن **أحدى** مهماته تكمن في محاولة التدليل على ذلك الأمر الخطير .

وإذا كنا قد أنهينا إلى ذلك الوضوح حول الوحدة الجدلية التاريخية وانترائية بين أطراف القضية الثلاثة . التراث العربي الفكري في أوجهه التقدمية أو المحرزة على التقدم ، والواقع العربي المعاصر في اتجاهاته الثورية (المرحلة القومية المعاصرة) . والاشتراكية كنظام اقتصادي اجتماعي سياسي وكنظرية علمية ، فإن ما يسمى — مرة ثانية — بالنظرية الاشتراكية العلمية « المستوردة أو المقحمة » في نطاق الوطن **العربي** ، يصبح فاقد الدلالة . فلقد تبين أن دخول الفكر الاشتراكي العلمي (الثوري) الوطن العربي ، و « العالم الثالث » عموماً ، هو من موجبات ومقتضيات « المرحلة القومية المعاصرة » العربية تلك في آفاقها الثورية . وهو ، أي ذلك الفكر ، من حيث هو كذلك ، يجد نفسه الوريث الشرعي الضروري لتراث تلك « المرحلة » في عناصره التقدمية أو المحرزة على التقدم .

أن طرح المسألة على هذا النحو يجد نفسه في خط معارض لما دعا اليه روجيه غارودي في كتاباته حول العلاقة بين الإسلام والاشتراكية . ففي محاضراته التي القاها في مصر تحت هذا العنوان ، يعمل على إثارة ودغدة الحماسة الدينية الحضارية لدى المؤمنين من المسلمين ، مؤكداً لهم بأن لهم طريقهم « الاسلامي الخاص » في الوصول إلى الاشتراكية : أنه « ليس مطلوباً من الشعب عندما يختار الاشتراكية أن يعتنق قيماً **أجنبية** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) ، بل يختار ما يشاء في مسار تاريخه الخاص » (١) .

ما هي الاشتراكية التي يمكن الشعب العربي بفئاته المسلمة أن يختارها دون أن يعتنق « قيماً أجنبية » ؟ بكلمة أخرى ، هل متاح لهذا الشعب أن يحقق « اشتراكية اسلامية » خاصة تنبع من « مسار تاريخه الخاص » ؟ أن روجيه غارودي في وجهة نظره هذه عن « مسار التاريخ الخاص » وعن أن كل ما عدى ذلك « أجنبي » ، يلتقي التقاء مثيراً مع نظرية ازوالسد شبنجلر حول « الحضارات » الذاتية المستقلة . وقد وجدنا تجسيدا لهذا الموقف الغارودي في تصوره حول « النموذج » الوطني للاشتراكية (٢) . فهناك تفاعل حضاري عالمي يدخل بصيغة أو بأخرى في تركيب حضارة هذا الشعب أو ذاك ، وبالتالي في تركيب هذه « المرحلة القومية المعاصرة »

١ — روجيه غارودي : الإسلام والاشتراكية ، نفس المعطيات سابقاً .

٢ — انظر كتيبنا المشار اليه سابقاً حول « روجيه غارودي بعد الميت » .

او تلك ، تبعا لقانون « العلاقة بين الداخل والخارج » الذي كنا قد اتينا عليه سابقا .

والامر بالنسبة الى العلاقة بين « المرحلة القومية المعاصرة » العربية والتراث العربي الفكري في اوجهه التقدمية او المحرصة على التقدم من جهة وبين الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظرية علمية من جهة اخرى ، يكتسب جانبا آخر يدعو الى تعميق وتجذير مفهوم التفاعل الحضاري العالمي ذاك في كيان تلك « المرحلة القومية المعاصرة » العربية . ذلك الجانب هو غياب الثورة البورجوازية في الوطن العربي الحديث والمعاصر .

فالمسألة هنا تتحدد — على ضوء اخذ هذا الواقع الاخير بعين الاعتبار — بالسؤال التالي : هل يستطيع هذا الوطن ان يحقق الاشتراكية دون المرور بمثل تلك الثورة البورجوازية ، بما في ذلك دون ان ينجز ثورة ثقافية تبرز فيها قيم العقلانية والعلمانية والتفائل المعرفي الخلاق ، او ما يسمى بالقيم الليبرالية ؟

اولا ، ينبغي القول بأن الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي قد خرج من يدها تحقيق تلك المهمات الليبرالية (وقد اتينا فيما سبق على اسباب ذلك) . واذا وضحت هذه المسألة في اذهاننا ، يصبح من السهل ادراك الحقيقة التالية ، وهي ان تحقيق المجتمع الاشتراكي المتقدم يشترط ، ضمنيا ، تمثيل كل القيم التقدمية في التاريخ السابق للانسانية ، بما في ذلك قيم الليبرالية البورجوازية .

ولكن ما هو هذا « التمثيل » ؟ انه تمثيل يتم على سبيل « الاختيار التراثي » . فكل عنصر من تلك القيم الماضية ، والليبرالية من ضمنها ، قادر على الاسهام في تحويل « المرحلة القومية المعاصرة » العربية باتجاه آفاقها الثورية الممكنة ، يختار تراثيا ، واذا ذاك يصبح ، بهذه الصيغة او بتلك ، احد عناصر المكونات الفكرية والقيمية لتلك المرحلة . وكل ما عدى ذلك يسقط من حساب الباحث التراثي ليدخل في حساب المؤرخ . والحقيقة ، ان تمثيل تلك القيم الليبرالية وسواها تمثلا اشتراكيا ، لا يتم فقط في حال ما يسمى بـ « حرق المراحل التاريخية » ، كما هو الامر في الوطن العربي ، وانما في مجموع الحالات التي تؤدي الى بناء الاشتراكية . ففي كلا المجتمعين ، المتخلف (الذي لم يحقق ثورة بورجوازية ، كما في الوطن العربي) والمتقدم (الذي حقق مثل تلك الثورة ، كفرنسا مثلا) ، يجد المجتمع الاشتراكي الجديد نفسه امام مهمة تمثيل التراث التقدمي السابق والمعاصر في اطار مجتمعات ما قبل الاشتراكية .

اما الفرق بين ذينك المجتمعين في نطاق هذه المسألة ، فيمكن في ان الثاني — المجتمع المتقدم — يحقق تلك المهمة في سياق عملية التحويل الاشتراكي ، بينما الثاني — المجتمع المتخلف — يمكن ان ينجزها — في اطار ثورة ديموقراطية سابقة على الثورة الاشتراكية ، ولكن داخلية في نطاق هذه الاخيرة من حيث القيادة السياسية والايدولوجية الفلسفية النظرية .

(واليمن الديمقراطي يمثل احد الشواهد على هذا الوضع) .
وعلى هذا النحو لم يعد الحديث واردا عن صراع « بين النزعة الليبرالية ،
اي ضرورة المرور بمرحلة الثورة الديمقراطية (او العودة اليها) ، والنزعة
الارادية القائلة بإمكانية تخطي المرحلة ذاتها فعليا ان لم يكن ذهنيا » (١) .
ذلك لان تحقيق الثورة الاشتراكية من شأنه تمثل التراث الليبرالي على
اساس الاختيار التراثي ، اي ان هذه الخطوة الاخيرة متضمنة اصلا في
تلك الثورة . ومن هنا فان المسألة لا تتحدد بصيغة : اما الثورة
الديموقراطية واما « النزعة الارادية » !

والحقيقة ، ان ما يسميه هنا العروي بـ « النزعة الارادية » لا يخرج
عن كونه احد الاشكال الجديدة لتحقيق الاشتراكية دون المرور بالراسمالية ،
وبالتالي فان ذلك التعبير « النزعة الارادية » مغلوط ، اذ انه يوحي بفعل
ارادي غير منضبط بضوابط موضوعية وذاتية ، هي الضوابط القانونية
لمرحلة الانتقال الى الاشتراكية .

واذا كان تساؤل العروي : « كيف يمكن للفكر العربي ان يستوعب
مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) ان يعيش مرحلة ليبرالية » (٢) لا يمكن
ان يجد اجابة صحيحة فعلية عليه الا عبر التأكيد على موضوعية حرق
المراحل التاريخية التي تدخل في افق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي
من حيث هو جزء من « العالم الثالث » ، فان التأكيد على قضية استيعاب
الفكر الاشتراكي العلمي في هذا الوطن يبدو على نحو اكثر اهمية وضرورة ،
حينما يعمل روجيه غارودي على اقناع العرب المسلمين بأن لهم مسارهم
الاسلامي الاشتراكي الخاص الذي يتيح لهم ان يبنوا الاشتراكية دون ان
يعتبقوا « قيما اجنبية » .

فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : واذا تبين اننا مدعوون الى
استيعاب ذلك الفكر عبر الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية
لـ « مرحلتنا القومية المعاصرة » ، فهل ينبغي علينا رفضه اذا تذكرنا ،
نجاة ، بأنه ذو مصدر « اجنبي » ؟ ثم ، هل يجعلنا القرامطة في
حركتهم الثورية (٣) وابن رشد في منظومته العقلانية الهرطقية وابن خلدون

١ - عبدالله العروي : العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٨ .

٢ - نفس المصدر السابق ، ص ٧ .

٣ - روجيه غارودي يغالي في اتجاهه القائم على مبالاة العرب المسلمين ودغدغة
عواطفهم ، حين يصف حركة القرامطة بالاشتراكية الطبواوية ، غير مدرك ان
هذه الاشتراكية نشأت بصيغتها الدقيقة في اطار عملية الانتقال من المجتمع الاقطاعي
الى الرأسمالي ، وان المجتمع العربي الوسيط ، وان احتوى ارهاصات رأسمالية
تجارية مبكرة ، فانه لم يتح لمثل تلك الاشتراكية الطبواوية ان تنشا .

وفي رأينا ان حركة القرامطة (في اواخر القرن التاسع) التي مثلت رد فعل عميق
وعنيف على الاضطهاد الطبقي الاقطاعي ، حملت بنورا لمثل تلك الاشتراكية الطبواوية ،
ممتزجة باشكال متعددة من التصورات الغيبية الدينية . وهذه البنور ظلت كذلك ،
دون ان تتحول الى ثمار ، كما حدث في أوروبا انطلاقا من القرن السادس عشر ،

في ملامساته العميقة لمبادئ المادية التاريخية ، هل يجعلنا هؤلاء جميعا نرى ان امتدادهم النوعي التراثي يقف عند اخلافهم من بني جنسهم ، العرب المسلمين ؟

ان الاجابة عن ذينك السؤالين الكبيرين هي بالتأكيد سلبية ، ذلك لان « المرحلة القومية المعاصرة » العربية هي القدرة على منحنا اليقين العلمي بان الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظرية علمية تمثل بالنسبة اليها (الى تلك المرحلة في افقها الثوري) أعرق متطلباتها **الذاتية** ، ولان هذه الاشتراكية نظاما ونظرية قدمت برهانها **عمليا قاطعا** على جدارتها في حل اشكالات التقدم والتخلف في بلدان قريبة من وطننا (مثل بلغاريا) او بعيدة عنه (مثل المانيا الديمقراطية) وهذا يظهر اننا يمكن ان نكون امناء واوفياء لابي ذر الفغاري ولغيلان الدمشقي وللقرامطة ولابن رشد وابن خلدون وغيرهم ، **فقط حينما** نضعهم في سياقهم التاريخي والتراثي ، مكتشفين على هذا الاساس استمرارهم النوعي الحازم . ومن هنا فاننا لسنا مسبقا ضد الليبرالية وكل اشكال التفكير الانساني المنصرم ، وانما ضد عملية الخلط بين أفقي هذه الاخيرة التاريخي والتراثي . وحينما نميز تميزا دقيقا بين هذين الاخيرين ، فاننا نصبح حينذاك قادرين عبر الرؤية — الجدلية التاريخية التراثية — على ان نأخذ ما نأخذ من الليبرالية واشكال التفكير تلك ، وبالتالي نصبح قادرين على رفض الموضوعة الصورية : اما ان نأخذ بالليبرالية كما هي واما ان نرفضها كما هي ، كما تأتي ضمنا في كتاب العروى المشار اليه سابقا (العرب والفكر التاريخي) .

والجدير بالذكر أن طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة توحيد الثقافة العربية التقدمية المعاصرة ، وبالتالي من الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي . وهنا ، أيضا ، يكمن أحد مبررات ضرورة انجاز الوحدة القومية العربية في سياق الثورة الاشتراكية في هذا الوطن . والتعبير « سياق » يعني هنا العلاقة الجدلية بين كلا الطرفين ، تلك العلاقة التي لا يمكن أن ترتد بحال الى تلازم ذي طابع ميكانيكي ، كأن نقول مثلا بأن كل خطوة اشتراكية ، لكي تكون كذلك ، اشتراكية ، تستلزم بالمقابل خطوة وحدوية ، أو العكس . ان تلازما من هذا النوع ينطلق من فهم مبسط سطحي للامور . اما ما نفهمه نحن من ذلك التلازم فهو التأكيد على أن كل خطوة اشتراكية ينبغي أن تتم في الوطن العربي بأفق وحدوي ، وأن كل خطوة وحدوية من الضروري أن تقترب بأفق اشتراكي .

ان لهذه العلاقة الجدلية أهمية خاصة بالنسبة الى النظرية التراثية المقترحة هنا ، ومن خلال ذلك ، أيضا بالنسبة الى الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي . فلقد كنا ذكرنا أن للقضية التراثية ، كما نراها ، ثلاثة أبعاد ، واحدا طبقيًا وآخر قوميا ، أما الثالث فانساني عالمي . وحينما يكون الامر كذلك ، يصبح من الضروري على تلك النظرية التراثية أن تستكمل ابعادها المشار اليها **فعلا** ، أن تحقق ذاتها عبر تلك الأبعاد دون أن ترتد اليها ، أي دون أن تفقد استقلاليتها النسبية .

وما قلناه فوق ، يشكل الوجه الآخر للموضوعة التي انطلقنا منها ، وهي ان الثورة التراثية (في فهم وطرح قضية التراث العربي الفكري) تجد في الثورة الثقافية الاشتراكية اطارها الخاص وشرطها الذاتي ، وفي الثورة الاجتماعية الاشتراكية اطارها العام وشرطها الموضوعي .

وفي كل تلك الاشكال الثلاثة لـ « الثورة » في الوطن العربي ، يظل اللولب المحرك لها الجماهير العربية الكادحة المتحدرة بالدرجة الاولى من طبقتي العمال والفلاحين الفقراء . ولكن اذا كانت هذه الجماهير تتحرك حتى الآن في دائرة الايديولوجيا الاقطاعية (التبريرية الغيبية) المتجذرة ، كما رأينا ، في التراث العربي الاسلامي ، فان السؤال التالي يوحى للوهلة الاولى بضرورته وشرعيته : هل علينا أن نرفض هذا التراث لنكسب تلك الجماهير ، بعد غسل دماغها ؟

بيد أن المدقق يكتشف ان ذلك السؤال مغلوط ومتجاوز ، انه مغلوط لانه يرى في « التراث » العربي الاسلامي الفكري كتلة واحدة متجانسة (وهذا ما كنا قد رددناه عبر التدليل على أن التراث ذاك من حيث هو أحد أوجه البناء الفوقي للمجتمع العربي ، خضع لفعل التباين والتناقض والصراع) ، وهو متجاوز لانه يتحدر في الأصل من المرحلة الاولى لرؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة لذلك التراث ، أي المثقفين المتحدرين من العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازية الصغيرة والوسطى .

ان تثوير تلك الجماهير ، أي تحويلها الى « الوضع الثوري » انطلاقاً من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » العربية ، لا ينبغي أن يمر عبر رفضها لتراثها ذاك في صيغته العربية الاسلامية ، بل عليه ، على العكس من ذلك ، أن يمر عبر هذا التراث في أوجهه وعناصره التقدمية أو المحرصة على التقدم .

وعلى هذا النحو يتوقف ذلك التراث عن أن يمارس دور المعوق والمهجن لعملية تحويل الجماهير تلك الى « الوضع الثوري » المرموق . بل أكثر من ذلك ، انه (أي التراث) يتحول حاليذ الى بعد جديد من أبعاد فعالية تلك العملية (١) .

١ - في كتيبه « الاسلام وحركة التحرر العربي - بيروت ١٩٧٢ » ، يتحدث منح الصلح عن ضرورة توحيد « اسلامية الجماهير » بـ « عروبة الطلائع » (انظر ص ٥٩ - ٦٠) هذا الاتجاه صحيح ولا شك من حيث المبدأ . ولكنه يغفل وجهين آخرين للمسألة : اولهما ان عروبة « الطلائع » يصبح تحويلها الى طلائعية ممكنة ، فقط حينما نضعها في سياقها من الثورة العربية المعاصرة الممكنة ، أي ذات الطبيعة والهدف الاشتراكي . اما الوجه الاخر فيقوم على ان « اسلامية الجماهير » ليست ذات نسيج واحد متجانس ، وانما تحتوي من العناصر المتباينة والمتناقضة والمتصارعة ما يدعونا الى ان نمارس تجاهها اختياراً تراثياً عميقاً منطلقاً من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » ، أي انطلاقاً من مستلزماتها الطبقية والقومية والايديولوجية الاشتراكية والانسانية .

ان البقاء في حدود اللحظة المعاصرة ، اي في حدود « المرحلة القومية المعاصرة » العربية ، يؤدي ، وان كانت هذه الأخيرة تجد مبررات وجودها وتجاوزها في ذاتها، الى الفصام والغربة والقطيعة مع الحركة التاريخية والتراثية الخاصة . بل اننا اذا بحثنا في اسباب النكوص الجزئي او الكلي في بعض الحركات اليسارية في الوطن العربي المعاصر ، فاننا سوف نجد ان احدها يقوم على واقع تلك الغربة والقطيعة بين النظرية الاشتراكية العلمية من طرف والجماهير العربية الكادحة (المؤمنة) من طرف آخر . فالذي قامت به تلك الحركات انطوى على محاولة تطويع الواقع العربي لتلك النظرية تطويعا تعسفيا ، دون رؤية تجاعيده الخاصة نسبيا ، اي دون دراسته من حيث هو احدى ظاهرات ما نسميه بـ « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » في ما يسمى على سبيل الخطأ العلمي بـ « العالم الثالث » . ودون النظر اليه في اطار جذوره التاريخية وحركته التراثية .

والحقيقة ، انه في عملية التطويع التعسفي تلك لم يقتصر على الارتفاع عن الواقع العربي الحي ارتفاعا ميتافيزيقيا قاتلا ، وانما ادى ذلك الى اجهاض آفاق التطوير والاغناء للنظرية الاشتراكية العلمية في اطار المجتمع العربي : ان قسر هذا الواقع في تلك النظرية قسرا بعيدا عن العلم وعن حركة الواقع الذاتية ، لم يقد الى تعمية هذا الواقع والقاء الظلال الغيبية عليه فحسب ، وانما قاد كذلك الى ثل ابعاد تلك النظرية الثورية واطهارها بمظهر النظرية « الدخيلة المستوردة » والبعيدة عن « الاصاله » العربية والاسلامية (ولا شك ان القوى المحلية المناوئة والاجهزة الثقافية الاستعمارية اسهمت بقوة في ذلك) .

فالنتيجة الاكثر خطورة في اطار العلاقات السياسية هي اذن ان ترفض الجماهير العربية الكادحة هذه النظرية ، بل وان تدينها على انها نظرية دخيلة على الواقع العربي وعلى التراث العربي عموما ، وتسهم في ملاحقة الذين دافعوا عنها بشكل او بآخر .

من هنا تبرز الأهمية المبدئية والقصوى لفكرة أن التجاوز الجدلي العميق للتراث العربي الفكري يعني أن نغني هذا التراث بما لا يقاس من خلال المكتسبات الايديولوجية الثورية الحديثة والمعاصرة ، اي ان نصل به الى الاشكال الايديولوجية الاكثر تقدما وعمقا وشمولا . ذلك أن هذه الأخيرة ، في الوقت الذي تتمثل فيها الجوانب التقدمية من التراث العربي الفكري ، بالاضافة الى الافكار التقدمية من تراث الشعوب الاخرى ، فانها تظل أكثر تطورا وعمقا وشمولا منه انطلاقا من واقع الحال والظروف التاريخية والتراثية .

ولهذا يستبين لنا ان اكتشاف وحدة الفكر الثوري (الاشتراكي العلمي) بالواقع العربي المعاصر ، يشترط انجاز تحليل علمي عياني دقيق لهذا الواقع انطلاقا من هذا الفكر من حيث هو امتداد نوعي للتراث العربي الاسلامي والانساني في عناصره التقدمية او المحرصة على التقدم ، ولكن بكثير من حذر العالم الثوري الذي يرى في الفكر دليل عمل حي ، لا غير .

وحيث نقوم بذلك ، نكون قد احتفظنا ليس فقط بفضائل التفاعل الثوري بين الواقع والفكر ، وانما ايضا بالوحدة الحقيقية — غير الوهمية — بين الجذور التاريخية للمجتمع العربي من جهة ولحظته المعاصرة من جهة أخرى .

هاهنا نستطيع ان نصل الى النتيجة التالية ، وهي ان تحقيق فضائل ذلك التفاعل الثوري بين الواقع العربي في اتجاهاته الثورية وبين الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي ، وبين هذين معا من جهة ، وبين التراث العربي الفكري ذاك من جهة أخرى ، يستلزم انجاز خطوتين توحد بينهما علاقة داخلية عميقة :

١ — انجاز بحث دقيق للواقع العربي يأخذ بعين الاعتبار معطيات وآفاق التحول البورجوازي الهجين منذ القرن التاسع عشر . وعبر هذا البحث يستبين لنا ان المجتمع العربي الحديث ، الذي لم يحقق ثورة بورجوازية ، لا يرى نفسه حاليا مدعوا الى تحقيق ما أرغمت الطبقة البورجوازية تلك على اسقاطه من حسابها ، ضمن اطارها وآفاقها الضحلة ، بل ضمن آفاق علاقات اشتراكية متقدمة ، أي ضمن اطار التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الاشتراكية .

فالمعادلة التاريخية التي طرحت نفسها في حينه أمام الطبقة البورجوازية تلك ، وهي (ثورة اجتماعية تصنعية ، ووحدة قومية ، وثورة ثقافية ايدولوجية ، في اطار علاقات بورجوازية) ، ان هذه المعادلة لم تعد ضمن الواقع العربي الراهن صحيحة اولا ، ولم تعد قابلة للتحقيق ثانيا . فلقد حلت محلها معادلة تاريخية جديدة تستجيب لاتجاهات ذلك الواقع الثورية ، وهي (ثورة اجتماعية تصنعية ، ووحدة قومية ، وثورة ثقافية ايدولوجية ، ولكن في اطار علاقات اشتراكية) .

٢ — دراسة الفكر العربي ، والحضاري العام ، في سياقه التاريخي والتراثي ، وعبر التصدي لشوائب الرؤى الطبقيّة الرجعية (ولم يصدر حتى الان الا مجموعة ضئيلة من الدراسات حول هذه القضية وانطلاقا من هذه الرؤية المنهجية) . ذلك لان هذا الفكر قد كتب تاريخه ونظر له تراثيا ، من حيث الاساس وبالقياس العام ، من وجهة نظر الطبقات الاجتماعية التي هيمنت على حياة المجتمع العربي عبر الفترة المنصرمة الطويلة المنطلقة من القرن السابع وحتى القرن العشرين . وهذا يعني بطبيعة الحال ان وجهة نظر الطبقات المسودة في التاريخ العربي ظلت ، بشكل عام ، بعيدة عن ان تظهر ، وهي ما تزال حتى الآن كذلك .

نقول (بشكل عام) ، لانه كانت هنالك استثناءات اساسية ومرموقة عبرت ، وان ظلت مشتتة ومبعثرة ، عن المصالح والآفاق النظرية والاجتماعية للطبقات المسحوقة تاريخيا ، مع انه جرت محاولات عديدة لتزيينها او ابادتها او انكارها .

المهم هنا ان ندرك مدى الاهمية والخطورة التي تحوز عليها المزاوجة

الجدلية العميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي أيضا من خلال دراسة تراثنا العربي على ذلك النحو ، بحيث تتيح لنا هذه العملية اكتشاف الجسور الحية التي تربط بين هذا التراث في جوانبه التقدمية والمحرضة على التقدم — وما أكثرها فيه — من جهة ، وبين ذلك الفكر الاشتراكي بأساسه الفلسفي ، من جهة أخرى .

الهدف من ذلك هو أن نبرز بيقين علمي دقيق ، وليس بشكل ميكانيكي مبسط ومبتذل على النحو الذي لجأت اليه « التأملية » والذي عقد المسألة أكثر مما أسهم في حلها أو في التحريض على حلها ، أننا حينما نعمل على تحويل الفكر الاشتراكي العلمي الذي تكون في صيغته الرئيسية في أوروبا القرن التاسع عشر الى نبراس نظري ومنهجي خلاق على طريق التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي ، فانما نفعل ذلك — وهذا ينبغي التشديد عليه — انطلاقا من مقتضيات الحركة الداخلية للتاريخ العربي وللواقع العربي الراهن .

بهذا الإدراك الجدلي الثوري الواعي لمقتضيات تلك الحركة ، نستطيع الاقدام بثقة على تخطئة وجهة النظر القائلة بأن الفكر الاشتراكي العلمي دخيل على الواقع العربي المعاصر . ذلك أن موقفنا علميا — العلمية — وثوريا — الثورية — من هذا الواقع يؤدي بالضرورة الى تلك النتيجة . وربما كان من الضروري أن نشير هنا اشارة سريعة ، بعد أن تعرضنا لذلك في مواضع متعددة من هذا الكتاب ، الى أن الفكر الاشتراكي العلمي المدعوم نحن الى مزاجته مع الواقع العربي الراهن ، هو ذلك الفكر المطوع جدليا ماديا تاريخيا ، أي انطلاقا من التوجه الفلسفي المنهجي الخاص به ، لهذا الواقع ، هو ذلك الفكر المعرب الذي نشم فيه نكهة وعبق هذا الأخير .

ومع ذلك يبقى ذلك الفكر فكر التحويل الاشتراكي الثوري في العالم المعاصر : ها هنا تكمن علاقة دقيقة طريفة بين العام والخاص ، علينا أن نفرض أسرارها ونكتشف أبعادها النظرية والاجتماعية . ها هنا تكمن الدعوة التي لا تحتل التعسف العلمي والسطحية السياسية للقيام بجهد علمي عميق يكتشف خصوصيات الثورة العربية الاشتراكية ضمن عموميات الثورة العالمية الاشتراكية .

٣ — والآن نجد أنفسنا أمام مهمة التصدي لنزعة ثقافية خطيرة الدلالة والأبعاد الثقافية الايديولوجية والتاريخية التراثية . وخطورتها لا تكمن في منطلقاتها النظرية الخاطئة فحسب ، وإنما كذلك في الهوية السياسية والاجتماعية لن يأخذ بها . فالذين يطرحونها ويدافعون عنها أناس يتحدرون من المنظومة الاشتراكية العالمية المعاصرة ، كما يعلنون انتماءهم الفكري الى الاشتراكية العلمية بأسسها الفلسفية (١) .

١ — الحديث هنا يفض النظر عن أولئك الذين يندرجون في إطار « نزعة المعاصرة » في منحها التراثي المدمي التي وجدت أرضا خصبة لها في الوطن العربي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، وكان من مثليها الرئيسيين اسماعيل مظهر وسلامة موسى . وقد ورد الكلام عنها في القسم الأول من هذه « المقدمة » .

ان هؤلاء — وهم الذين أعلنوا عن « الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى » في جمهورية الصين الشعبية في اواخر عام ١٩٦٥ — ينطلقون من ان انجاز هذه الثورة يقف في خط متعارض مع التراث الثقافي القومي والانساني السابق على الثقافة الاشتراكية . ذلك لان هذه الاخيرة لا تجمعها رابطة مع ذلك التراث .

فلقد اعلن جماعة من هؤلاء بوضوح : « يجب علينا ان نبني بشكل جذري الايديولوجية القديمة ، الثقافة القديمة ، القيم والعادات القديمة لكل الطبقات المستغلة » (١) . والسبب الكامن من وراء ذلك هو ، كما يظهر من هذا القول ، ان الثقافات السابقة على الثقافة البروليتارية « الاشتراكية » تنتمي الى الطبقات الاجتماعية المستغلة ، وهي بالتالي معادية للانسان الكادح .

والنتيجة المنطقية لذلك الرأي هو ان انحسار الطبقات المستغلة من حياة الانسانية يشكل الشرط الاول لنشوء وازدهار الثقافة الانسانية (الاشتراكية) . فهذه الاخيرة تبنى على انقراض قيم الاضطهاد والعبودية والزيف في حقل الثقافة عموما .

والان ، اذا اخذنا بوجهة النظر هذه في اطار الثورة الثقافية في الوطن العربي ، وبالعلاقة مع ذلك ، في اطار النظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب ، فاننا سوف نجد انفسنا مدعويين الى اخذ موقفين نظريين رئيسيين ، كان ذلك صراحة او ضمنا :
الموقف الاول ينطلق من الاقرار بأن تاريخ الانسانية ما قبل المجتمع الاشتراكي ليس هو في الحقيقة **الا تاريخا للطبقات القاهرة الاستغلالية** ولقيمها الثقافية والاخلاقية والفنية ،

اما الموقف الثاني فينطلق من ان هذه الطبقات ، بحكم موقعها الانتاجي الاجتماعي والسياسي ، لم تنجز امرا ايجابيا يدخل في نطاق العلم والتفكير العقلي ، بل ان كل ما انجزته لا يخرج عن نطاق البؤس والاضطهاد والتدمير ، كما يدخل في مجال الذهنية (الايديولوجيا) بصفتها صورة ذهنية طبقية مزيفة ومزيفة للواقع لحساب الطبقة السائدة .

ان دراسة معمقة لهذين الموقفين تبرز خطأهما المعرفي وخطورتهما في حقل الفعالية الاجتماعية السياسية .

لا ريب في ان التاريخ البشري بعد المشاعي وحتى المجتمع الاشتراكي هو تاريخ طبقي تسود فيه مجموعة من الطبقات على طبقات أخرى ، وتقوم بين الفريقين صراعات خفية أو مفصح عنها . ولكن الحركة

١ — انظر : لترفع الزاية الحمراء العظيمة لانكار ماوتسي تونغ عاليا ولننجز الثورة الثقافية البروليتارية العظيمة حتى النهاية — بكين ١٩٦٦ ، ص ٢٢ ، بالصينية . مأخوذة من ١٥

الاجتماعية الاقتصادية التحتية ، التي عملت تلك الطبقات الاولى على اخفائها أو تزييفها ، قد حققتها بالدرجة الاولى هذه الطبقات المسودة ، المنتجة فعلا والمبعدة في نفس الوقت عن انتاجها .

ضمن هذا المفهوم تصدق الموضوعية القائلة بأن الجماهير الكادحة والمضطهدة هي التي تصنع التاريخ في مقوماته الحاسمة ، ومن حيث الاساس .

ولكن ربما قصد أصحاب وجهة النظر تلك أنهم يرفضون من التراث الانساني السابق على الاشتراكية فقط الجوانب الايديولوجية منه (١) ، ذلك لان الايديولوجيا التي سادت في التاريخ البشري الطبقي هي ايديولوجيا الطبقات السائدة ، بحيث ان الطبقات المضطهدة كانت مرغمة على أن ترى فيها ايديولوجيتها الخاصة .

ايضا في هذا الفهم للامور ، تنطلق وجهة النظر تلك من مرتكز **لا تاريخي ولا تراثي** ، لانها لم تستوعب حركة التناقض والصراع الطبقي في التاريخ الانساني الا على ذلك الاساس الميكانيكي المبسط الذي كنا قد تحدثنا عنه فوق .

فحركة التناقض والصراع الطبقي هذه عبرت عن نفسها بأشكال متعددة ومختلفة ، ومنها الشكل الايديولوجي . وقد كانت الطبقات السائدة تعمل بطبيعة الحال على سحق أو اخفاء أو تزييف أفكار الطبقات الاخرى المسودة ، ولكن ذلك لم يكن دائما ممكنا حتى النهاية :

لنبعث في ذاكرتنا تلك الانتفاضات التي التهمت في المجتمع العربي الوسيط والحديث على الاقل — دون أن نذكر المعاصر — ، مثل انتفاضة الخوارج والقرامطة والزنج والانتفاضات الفلاحية في لبنان وسوريا والعراق ومصر الخ . . . ثم لنستعرض الصراع الايديولوجي الذي دارت رحاه بين اتجاه التقدم واتجاه المحافظة والرجعية في تلك المراحل

١ — نحن نفترض هذا الافتراض بالرغم من أن الشاهد الذي قدمناه فيما سبق يشير على نحو لا لبس فيه الى رفض « الثقافة » القديمة كلها ، بالإضافة الى الايديولوجيا . وكما يذكر مؤلفو الكتاب ، الذي أخذنا الشاهد عنه بحق ، فإن هنالك فرقا بين مفهوم « الثقافة » و « الايديولوجيا » (نفس المرجع السابق — ص ٢٢٩) . إذ ان هذه الاخيرة لها مساس مباشر بمصالح الطبقة الاجتماعية من حيث هي تعبير عن هذه المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخ . . . اما « الثقافة » فهي مفهوم أكثر اتساعا ، لانها تمثل مجموعة من الظواهر الاجتماعية ، كالحق والاخلاق والعلوم والفن والفلسفة . واذا نظرنا ، على الاقل ، الى العلوم الطبيعية خصوصا ، وجدنا ان علاقتها بالايديولوجيا الطبقي غير مباشرة . وقد تصدينا لهذه المسألة حينما ناقشنا قضية التحزب في العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي .

من طرف آخر يمكن التذكير هنا بما سقناه سابقا حول « الوعي الاجتماعي » و « الايديولوجيا » ، لنجد مجددا ان المفهوم الاول اوسع من هذا الاخير ومن مفهوم « الثقافة » معا .

التاريخية من المجتمع العربي ، لنفعل ذلك كله ، كي نتأكد من أن التاريخ العربي — وهو جزء من التاريخ الانساني العالمي — لم يكن تاريخ المستغلين وقاهري الطبقات المسحوقة فحسب ، بل ان هذه الاخيرة كانت تحقق مجموعة كبيرة من الانجازات على طريق تطور وعيها الذاتي ، من حيث هي طبقات جسدت في شخصها الجهد الذي استتبت آفاق التقدم التاريخي والتراثي . وأخيرا لنا في الفكر الاشتراكي العلمي مثال حي على بطلان وجهة النظر تلك ، ذلك لان هذا الفكر نشأ وتبلور وتطور في اطار المجتمع الرأسمالي الحديث وفي الكفاح الدؤوب ضده .

هذا ما يخص الموقف الاول ، اما بالنسبة الى الموقف الاخر ، فاننا نجد ان تحليلا اجتماعيا واقتصاديا وايدولوجيا وثائقيا للمراحل ما قبل الاشتراكية ، يقدم لنا مجموعة ضخمة من الانجازات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والايدولوجية التي حققتها الطبقات المستغلة السائدة في المجتمعات الانسانية قبل الاشتراكية .

اذ ينبغي هنا التدقيق والتمعن في الحقيقة التالية ، وهي ان تلك الطبقات لم تجتز في تطورها الذاتي وتيرة واحدة . فكل واحدة منها تمثل ، في مرحلة تكونها وتبلورها وصعودها ، قوة اجتماعية تقدمية . اذ انها في هذه المرحلة تمارس دورا أساسيا كبيرا في اسقاط المجتمع القديم وفي اقامة بنيان اجتماعي جديد مكانه يمثل مرحلة متقدمة بشكل اساسي على ذلك المجتمع .

الا انها في مرحلة لاحقة ، مرحلة الانحطاط والانحسار الاجتماعي ، تفقد ذلك الطابع التقدمي ، مكتسبة طابعاً رجعياً . فهي هنا تجد وجودها الطبقي الاناني في تعارض متصاعد عمقا واتساعا مع آفاق التقدم الاجتماعي . انها هنا ، والمقصود بذلك خصوصا علاقات الانتاج التي تظللها ، تتحول الى قوة كابحة للتقدم عموما ، الاقتصاد والمجتمعي والاخلاقي والسياسي والعلمي الطبيعي والايدولوجي .

ان هذا الوضع الطبقي في المجتمعات الطبقة ما قبل الاشتراكية المتحول وغير الثابت بمظاهره في حقل الثقافة والايدولوجيا ، يضع امام الثورة الثقافية الاشتراكية مهمة دقيقة ومحددة تكمن في ضرورة اكتشاف روابط وجسور عميقة الجذور او ضعيفتها بين موجباتها ومقتضياتها وآفاقها من جهة وبين المنجزات الثقافية والايدولوجية للطبقات التي سادت في تلك المجتمعات من جهة أخرى ، تلك التي حققتها في مراحل صعودها التقدمي ، مع التأكيد على أن هذه العملية تتم من منظور الجدلية التاريخية التراثية ، التي تجد في النظرية المادية الجدلية التاريخية اساسها الفلسفي وفي الاشتراكية العلمية امتداد هذه الاخيرة الاجتماعي التطبيقي .

واذن فانها لكلمة خاطئة كل الخطأ أن نرفض التراث الثقافي قبل الاشتراكي . انه موقف لا تاريخي ولا تراثي ، عاجز عن أن يبحث في

« الماضي » في سياقه ، التاريخي والتراثي . وبذلك فهو موقف « عديمي » .
والجدير بالاهتمام العميق ، في إطار انتصدي لهذا الموقف الأخير أن
نميز بين ثقافة الطبقات المستغلة السائدة في المجتمعات الطبقيّة وثقافة
هذه المجتمعات . فثقافة **المجتمع** الرأسمالي لا ترتد إلى ثقافة **الطبقة**
الرأسمالية . ورغم هذا التمييز تبقى مهمة الثورة الثقافية الاشتراكية قائمة
على اختزان وتمثل كلتا الصيغتين من الثقافة اختزاناً وتمثلاً منطلقين من
موقع هذه الثورة المنهجي والفلسفي والسياسي والاجتماعي الخ . . . وإذا
أخذنا بعين الاعتبار أن ثقافة الطبقة الرأسمالية قد وصلت في أوروبا إلى
قممها في حقل العلوم الطبيعية ، فإنه يصبح من اللازم التوجه إليها
عبر عملية التثوير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي
الاشتراكي (١) .

ولا شك أن التوجه إلى ثقافة المجتمع الرأسمالي عموماً وثقافة الطبقة
الرأسمالية خصوصاً ، إلى ثقافة المجتمع الإقطاعي عموماً وثقافة الطبقة
الإقطاعية خصوصاً — على ضآلتها — ، إلى ثقافة المجتمع العبودي عموماً
وثقافة سادة العبيد خصوصاً ، وأخيراً إلى ثقافة مجتمعات « التشكيلات
الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، أن ذلك النوجه لا يسعه أن يكون ،
في نطاق النظرية التراثية المقترحة هنا ، إلا « اختياراً تراثياً » للعناصر
ذات القيمة النسبية في تلك الثقافات أولاً ، أي التي فقدت قيمتها التاريخية
الذاتية لتكتسب قيمة تراثية عبر موجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة
انقومية المعاصرة » ، كما لا يسعه أن يكون ، في ذلك النطاق ، إلا
« بنيناً تراثياً » للعناصر ذات القيمة المطلقة في هذه الثقافات ثانياً ، أي
التي لم تفقد قيمتها التاريخية الذاتية ، بل احتفظت بها لتلتحم بقيمتها
الجديدة ، التراثية ، عبر تلك « المرحلة » .

هكذا يتضح القصور الشامل المحيق بالنزعة الثقافية التراثية العدمية
ذات المظهر الاشتراكي المزعوم . وإذا ما سحبنا نتائج ذلك النقد لهذه
النزعة على قضية التراث العربي الإسلامي ، فإننا نجد أنفسنا مدفوعين
دفعاً إلى التأكيد على أننا ، في ثورتنا الثقافية الاشتراكية وفي النظرية
التراثية المقترحة هنا والمنبثقة عن احتياجاتها ، نلح الحاحاً خاصاً على
علاقتها بذلك التراث في عناصره التقدمية أو المحرصة على التقدم ، تلك
التي انجزت في نطاق الطبقات المستغلة **والأخرى** المستغلة في التاريخ
العربي ، على حد سواء .

والجدير بالذكر أن طرح المسألة في سياقها العام هذا — إلى جانب
سياقها الخاص — يبرز أمامنا وحدة الثقافة العربية في مراحل التاريخ

١ - لينين ينتبه إلى هذه المسألة بعمق ، إذ يؤكد ، في سياق تقويمه مكتسبات
وصعوبات السلطة الاشتراكية الجديدة : « بدون تراث الثقافة الرأسمالية لا نستطيع
أن نبني الاشتراكية . » (الأعمال ، مجلد ٢٩ ، برلين ص ١٤٢) .

العربي منفردة ومجتمعة ، اي الثقافة التي تمثل جماع هذه المراحل والمتمثلة عبر « المرحلة القومية المعاصرة » .

الا اننا اذا حللنا تلك الوحدة الثقافية الى مكوناتها الاجتماعية الطبقية في العصر العربي الوسيط والمرحلة العربية الحديثة والمعاصرة ، اكتشفنا مزيدا من الاهمية لمسألة تقصي العلاقات القائمة بين ثورتنا الثقافية الاشتراكية تلك والنظرية التراثية هذه من طرف ، وتراثنا في عناصره التقدمية او المحرصة على التقدم من طرف آخر . فالتعدد في التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية او في مظاهرها وبعض جوانبها في المجتمع العربي الوسيط والحديث المعاصر ، لا يسمح لنا بالنظر الى ثقافته نظرة تراثية عديمة ، والافسوف نكون كمن يرى الغابة (الكل) وينسى الاشجار (الاجزاء) .

والان ، حينما لا يكون لنا « تراث ثقافي راسمالي » . فهل يتبقى لنا « تراث » نوظفه في عملية البناء الاشتراكي الشامل باطرافه الثلاثة ، التثوير الاجتماعي الاقتصادي الانتاجي والتوحيد القومي والتثوير الثقافي ؟
اولا ، ان « التراث الثقافي » ليس مندغما بالتراث الثقافي الراسمالي ، وان كان هذا الاخير يمثل الخلاصة القصوى للتراث الثقافي الانساني قبل الاشتراكية . وقد رأينا سابقا ان مجموع المجتمعات الطبقية احتوت ثقافتها انتي مثلت ، في حينه ، وجها من بنائها الفوقي .

ونقول كذلك ، ان الثقافة بمعنى الانتاج الذهني الفكري المتميز ، هي حصيلة تقسيم العمل الى فكري وعقلي ، ذلك التقسيم الذي نشأ في نطاق تكون الطبقات الاجتماعية في أعقاب انحسار المجموعات البدائية المشاعية .

وحينما يكون الامر كذلك ، وحينما نأخذ بعين الاعتبار التركيب الاجتماعي الطبقي في العصر العربي الوسيط الخصب والطريف تاريخيا (علاقات اقطاعية واخرى راسمالية تجارية مبكرة وثالثة رقيقة مرافقة لهاتين الاخيرتين) ، فاننا نجد انفسنا امام تراكم ثقافي هائل يستدعي منا ان نمارس تجاهه « الاختيار التراثي » بصيغتيه ، « الاستلهام التراثي » و « التبنّي التراثي » كليهما ، انطلاقا من « مرحلتنا القومية المعاصرة » في آفاقها الثورية .

واذن ، فكيف لنا ان نأخذ بالنزعة الثقافية التراثية العدمية المشار اليها ، فنرفض تراثنا الثقافي الذي تكون في أحضان الاتجاهات الثلاثة جميعا ، الاقطاعية والراسمالية التجارية المبكرة والرقيقة ، واحضان الحركات الثورية التي انطلقت من الفلاحين والحرفيين الفقراء ، في الوقت الذي تتراكم فيه الدراسات والوثائق امامنا حول امتدادات ذلك التراث في أوروبا (فرنسا وايطاليا والمانيا خصوصا) ، تلك الامتدادات التي ساهمت في تكوين الفكر التقدمي الاوروبي في مرحلة الانتقال من العلاقات الاقطاعية الى البورجوازية المبكرة (مثل روجر بيكون ، وزيفر فون برابانت ، ودانتة) ، وفي مرحلة النهضة Renaissance البورجوازية (مثبر ،

نيوكولاوس كوبرنيكوس ، وجيوردانو برونو ، وغاليليو غاليلي) ، كما عرفت في بعض أوجهها من قبل رواد الفكر الاشتراكي العلمي (كارل ماركس وفريدريك أنجلز ولينين) ، فاسهمت بالتالي وبحدود معينة في تكوين هذا الفكر ، وأساسه النظري الفلسفي ، بحيث يمكن اعتبارها أحد مصادره الثانوية وغير المباشرة (وسوف نعود الى هذه المسألة الأخيرة ثانية) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو من الوضوح ، فإننا سوف نرفض وجهة النظر العدمية في التراث ذات القناع « الاشتراكي اليساري » ، كما رفضنا من قبل مثلتها ذات التوجه البورجوازي الليبرالي ، لاننا نلح على وحدتنا العميقة مع محمد بن عبدالله وعمر بن الخطاب وعلي وأبي ذر الغفاري والقرامطة والزنج ، مع القدرين وأهل الرأي المنورين والمعتزلة . مع الفارابي وابن الراوندي وأبي العلاء المعري وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي ، ومع العقول الثلاثة الكبيرة ابن رشد وابن عربي وابن خلدون ، ومن بعدهم مع المقرئ وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وزفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وعمر فاخوري وزكي الأرسوزي وسلامه موسى .

لقد رفضنا وجهة النظر العدمية تلك من أجل الحفاظ على وحدتنا مع كل أولئك الرجال الذين عاشوا في مراحل تاريخية مختلفة ، معبرين بشكل أو بآخر وبهذه الوتيرة أو تلك عن آفاق التقدم الانساني التي كانت تطرح نفسها ضمن إطار عصورهم .

ونحن نرفضها كذلك ، لاننا نلح ، انطلاقا من موجبات واحتياجات وآفاق الواقع العربي الراهن الثورية أولا وعبر تلك الشخصيات والاتجاهات الفكرية والسياسية التي تمثلها ثانيا ، على وحدتنا مع الفكر الاشتراكي العلمي ، الوريث الشرعي لتراثنا العربي في عناصره التقدمية ذات الطابع المطلق والاخرى المحرصة على التقدم وذات الطابع النسبي .

ان وجهة النظر العدمية التراثية تلك تمثل تقصيرا نظريا معرفيا (عدم القدرة على استيعاب وحدة التاريخ والتراث الانسانيين وتمايز حلقاتهما نوعيا ، اي الوقوف دون ادراك استمرارية التراث ولا استمرارية التاريخ بالمعنى الذي عرضنا له سابقا) ، وخطرا سياسيا اجتماعيا (اهمال طاقة تراثية ضخمة يمكن توظيفها في الاسهام في حل المهام المطروحة أمام الثورة الاشتراكية والثورة الثقافية الموازية والمتداخلة فيها ، وإذا ما اخضعنا فهمنا الثقافي والتراثي في الوطن العربي الراهن لوجهة النظر تلك ، فإن عنصرا آخر ثالثا من عناصر قصورها يبرز على نحو قوي مثير ، ذلك هو عدم ادراك أن القوى الطبقية والسياسية الرجعية هنا ، قادرة ، حتى الآن ، على كسب نسبة كبيرة من الجماهير الكادحة المجهلة الى صفوفها عن طريق ربطها بالوجه الرجعي - الجبري التبريري - من التراث) .

ان هذا كله يبرز لنا على نحو لا لبس فيه مسألة نعتبرها احدى الركائز النظرية والمنهجية الرئيسية التي يقوم عليها « مشروع الرؤية الجديدة » ، وهي ان النقد الثوري للواقع العربي الراهن يمر عبر رؤية التراث العربي رؤية جديدة منطلقة من « استلهام تراثي » و « تبين تراثي » علميين ثوريين يوجهان نتائجها الايجابية باتجاه تعميق آفاق التقدم الاقصى الممكن (الاشتراكي) لذلك الواقع . ومن هنا تتكشف الاهمية المبدئية والضرورية لتسييس تلك الرؤية ضمن منظور النظرية التراثية المقترحة هنا .

٤ - واذا وصلنا الى هذه النقطة من المسألة ، يتضح ان وجهها آخر منها ما يزال بحاجة الى مزيد من الوضوح . وفي سبيل ذلك نذكر بأحد السؤالين اللذين طرحناهما في بداية الفقرة (اولا) من هذا المقطع (٣) ، وكنا اجبنا كفاية عن الاول منهما ، بينما ثانيهما ما يزال يشرب نحو المزيد من الوضوح .

ذلك السؤال الثاني كان التالي : ما هي ابعاد وآفاق العلاقة - فيما اذا كانت موجودة - بين التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ؟ ان لطرح هذا السؤال اهمية نظرية وعملية مزدوجة ، فهو يلامس ذلك التراث و « المرحلة القومية المعاصرة » العربية من طرف ، كما يمتد ، من طرف آخر ، ليلامس عبر هذه الاخيرة ، الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، المادية الديالكتيكية .

لقد كنا (في مكان سابق من هذا الكتاب) قد تصدينا لما اطلق عليه لفترة طويلة في الوطن العربي مصطلح « النظرية المستوردة » ، التي عني بها بالخط الاول ذلك الفكر بأساسه المشار اليه ، اي ما يكون الماركسية . ووجدنا ، انطلاقا من قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » ، ان مثل ذلك « الاستيراد » الذي يدخل في نطاق التأثير « الخارجي » ، غير ممكن بالاصل ، ذلك لان الفكر ، اي فكر ، حينما ينتقل من بيئته الى بيئة اخرى (اجنبية) ، يخضع لسلسلة مطولة معقدة من عملية تبينه مع الظروف الجديدة ، بحيث يلبي حاجة ما في هذه الاخيرة ، ايجابيا او سلبيا .

وانه من الوارد والممكن ان تكتسب عملية التبييء تلك طابعا مبسطا مبتذلا وقسريا ، طابعا « تأمليا » على ايدي من ينجز هذه العملية ، وهنا يظهر ذلك الفكر بمظهر الغريب عن الواقع الجديد ويكتسب شيئا فشيئا ، وعلى ذلك النحو ، تلك الصفة المهيئة ، صفة « الاستيراد » من الخارج . وعلى ضوء التجربة خلال مراحل متعددة في الوطن العربي وخارجه ، نستطيع ان نقرر بأن تلك الصفة كانت تطلق على التأثيرات الفكرية الخارجية في هذا المجتمع او ذاك من قبل اعدائها الايديولوجيين او السياسيين الخ ...

هكذا كان على الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، ان يظهر بمظهر « المستورد الدخيل » ، نتيجة لاتعدام « الوضع الذاتي » القادر على ان يحيط بذلك الفكر ، مدخلا اياه في صميم الواقع العربي ، ومغنيا بالتالي كلا الطرفين .

ولكن مع التطور الحثيث اللاحق ، وخصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ، ذلك التطور الذي أحدث وتأثر جديدة عميقة نسبيا في مجرى التحرك السياسي والاجتماعي والقومي والايديولوجي الثوري في الوطن العربي وفي بقاع عديدة من العالم (نشوء العالم الاشتراكي ، وانهيار الهيمنة المطلقة للاستعمار في العالم بشكل عميق ، متناظرا مع التحام الحركة الوطنية والحركة القومية في « العالم الثالث » بالثورة الاجتماعية الاشتراكية) ، مع ذلك التطور الواسع والعميق كله اخذت مقولة « الاشتراكية العلمية المستوردة » تفقد حجرا بعد اخر من بنائها ، ثم تأتي الابحاث الناضجة نسبيا حول بعض المسائل الحيوية ، مثل الماركسية والوطن العربي ، والماركسية والوحدة القومية ، والماركسية واليهودية والصهيونية ، والاشتراكية والبلدان النامية ، ومن بعد ذلك يأتي تعاظم الوعي الطبقي الاشتراكي والنظر من خلاله الى الوعي القومي ، ومن ثم تلازم النضال الاشتراكي والنضال القومي الوجدوي في الوطن العربي ، لنرى ان بناء تلك المقولة اصبح معرضا الى السقوط في صفوف الحركات والاحزاب السياسية اليسارية المثلثة لطبقات العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازيين الصغار ، وان لم ينتقل مشهد ذلك السقوط بعد الا بنسبة ضئيلة الى صفوف تلك الطبقات نفسها .

في سياق ذلك التحول الخطير في الحياة السياسية والايديولوجية والثقافية عامة في الوطن العربي ، اخذ المثقفون الثوريون (اليساريون) المنتظمون في صفوف احزاب ثورية وغيرهم من الذين يحومون حولها ، يجدون انفسهم امام مهمة شائكة وشائكة ، في آن واحد ، تلك هي دراسة التراث (والتاريخ) العربي ، ودراسة الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، بهدف الوصول الى موقف هذا الاخير من ذلك التراث اولا ، اى تحديد فيما اذا كان هذا التراث يمثل ، بشكل او بآخر ، احد مصادره او محرضاته التاريخية والتراثية ، وثانيا ، بهدف الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوروبي في مرحلته الاولى التقدمية (١) خصوصا لتمثله واستيعابه واختزانه عبر ذلك الفكر .



فبالنسبة الى الوجه الاول من المسألة ، هنالك وقائع ونصوص تقدم

١ - ينبغي التمييز الدقيق بين مرحلتين اساسيتين كبيرتين من تطور الليبرالية الاوروبية ، ليبرالية المرحلة الاولى التي « تمتد من عصر الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر الى الثورة الفرنسية ، او ما بعدها بقليل » ، وليبرالية المرحلة الثانية ، « مرحلة دخول الرأسمالية في مرحلة الاحتضار » ، مرحلة تحولها الى الامبريالية وذلك منذ القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا » - ابو سيف يوسف : الليبرالية في نظر الماركسية ، انظر حول ذلك ايضا : بدء ظهور الليبرالية المصرية لبين جران ، وموقف الفكر الاسلامي الحديث من الاتجاه الليبرالي لمحمد عمار ، وكل هذه الابحاث في مجلة الطليعة المصرية ، اغسطس ١٩٧٢ . ان ذلك التمييز ضروري وهام سياسيا وايديولوجيا لكي لا نقع في اخطاء ومطبات سياسية وايديولوجية وقع فيها عبدالله العروي مثلا ، حين رأى في الليبرالية اتجاها واحدا متجانسا (العرب و.. نفس المعطيات سابقا ص ٧) .

شاهدا حيا على تعرف رواد الفكر ذاك على بعض اوجه التراث العربي وعلى
تأثرهم به الى هذه الدرجة او تلك .

ففي مكتبة المتحف البريطاني بلندن « كتاب في الاموال لمؤلف عربي من
منتصف القرن الثالث الهجري يسمى ابو عبيد القاسم بن سلام ترجمه أحد
المستشرقين ، اطلع عليه كارل ماركس وقراه وعلق على هوامشه بخطه
تعليقات تشيد بالافكار الاجتماعية التي فيه . ويروي المستشرق بولجانون
ان ماركس كان يقرأ هذا الكتاب اثناء تأليفه لكتاب رأس المال ، وان بين
ابي عبيد وماركس في قضية العمل وقيمتها شبا كبيرا » (١) .

نحن لا نريد ان نمط ونضخم هذه الواقعة ، بحيث نقول ان ماركس
انطلق في فكرته حول قضية العمل من الباحث العربي أبي عبيد القاسم بن سلام ،
ولكن ما يمكن التأكيد عليه ، بالحد الأدنى ، هو ان الفكر الاقتصادي العربي
الاسلامي لم يكن غريبا عليه . وهذا ما يدعونا الى التمييز بين مصادر رئيسية
واخرى ثانوية للماركسية في الحقل الاقتصادي ، الاولى يجسدها علم الاقتصاد
السياسي الانكليزي البورجوازي ، كما هو معروف ، اما الثانية فتتمثل بتلك
الروافد المتحدرة من ثقافات الشعوب الاخرى في مرحلة الرأسمالية وما قبلها ،
ومنها الرافد العربي الاسلامي .

هذا امر ، اما الآخر الذي يبرز خطورة تأثر رواد الفكر الماركسي
بالفكر العربي في عناصره التقدمية والمحرضة على التقدم ، فهو ما يطرحه
فريدريك انجلز بوضوح حول التحول الفكري العميق في اواخر مرحلة الانتقال
من العلاقات الاقطاعية الى الرأسمالية في أوروبا : « لقد حطمت الدكتاتورية
الروحية للكنيسة ، اذ نبذتها اغلبية الشعوب الجرمانية مباشرة واعتنقت
البروتستانتية ، بينما كان الفكر الحر النشط المأخوذ عن العرب والمغذى
بالفلسفة اليونانية المكتشفة حديثا يضرب اكثر فاكثر جذورا له لدى الشعوب
الرومانية ويمهد لمادية القرن الثامن عشر » (٢) .

ان لهذا النص اهمية عظمى بالنسبة الى معرفة مصائر الفكر العربي
« الحر النشط » بعد الانهيار الحضاري العربي الوسيط بوجهه الرأسمالي
التجاري اولا ، وبالنسبة الى تأثيره في تكوين الفكر الماركسي على نحو مباشر
من الانحاء ، وخصوصا عن طريق مادية القرن الثامن عشر ذات الاسهام
الكبير في نشوء وصياغة هذا الفكر (٣) .

بالاضافة الى ذلك ، نستطيع استقراء مجموعة من الرسائل التي
تبادلها ماركس وانجلز ، لنتبين كم كان اهتمامهم مركزا على قضايا العرب
والاسلام كمعقيدة دينية وكمذهب اقتصادي واجتماعي (٤) ، بحيث ان ماركس

١ - انظر : مجلة « دراسات اشتراكية » ، عدد (٣) ١٩٧٢ .

٢ - انجلز : مقدمة لـ « ديكالتيك الطبيعة » ، Berlin 1952, S. 4

٣ - انظر حول ذلك G. Klaus - الجزويتون والله والمادة ، الطبعة الثانية

برلين ١٩٥٨ ، ص ٩ - ٦٨ .

٤ - انظر : ماركس ، انجلز - حول الدين ، Berlin 1958, S. 95 — 101 .

وصل عبر ذلك وعبر دراسات أخرى ، الى ما سماه بـ « اسلوب الانتاج الاسيوي » (١) .

واذا خطونا خطوة أخرى ، وجدنا ان لينين قد اهتم اهتماما شديدا بالتراث العربي (الشرقي) . فاطلاقا من ابراز الماركسية العوامل الاقتصادية ابرازا ماديا تاريخيا جدليا بعيدا عن « الاقتصادية » ، يرى لينين في ابن خلدون ، العالم الاجتماعي العربي (من القرن الرابع عشر) ، شخصية هامة في التراث العالمي . فلقد برز هذا الاهتمام في رسالة بعث بها مكسيم غوركي الى المفكر الروسي ف.أ. انوتشين بتاريخ ٢١ ايلول عام ١٩١٢ ، وفيها يقول : « ... انك تنبؤنا بأن ابن خلدون ، في القرن الرابع عشر كان اول من اظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج . ان هذا النبأ قد احدث وقع خبر مثير . واهتم به صديق الطرفين (يقصد لينين) اهتماما خاصا » وبهذا الصدد كتب انوتشين : « اهتم فلاديمير ايلتش (لينين) اهتماما شديدا بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون « المقدمة » ، الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية .

وكان لينين يتساءل : « ترى اليس في الشرق اخرون ايضا من امثال هذا الفيلسوف » (٢) .

ان هذه الوثيقة الثمينة تلقي ضوءا ساطعا ليس فقط على تعاطف لينين مع الفكر العربي العلمي التقدمي ، وانما كذلك على اكتشافه في هذا الفكر أحد جوانب التراث **الخاص** للماركسية في نظريتها حول العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج .

اما اذا تصدينا لمسألتنا هذه ، علاقة الماركسية بالتراث العربي الفكري التقدمي والمحرض على التقدم ، على ضوء العصر العربي الحديث ، فاننا نجد امامنا كفاية من الوثائق التي تبرز مجددا اهتمام رواد الماركسية بالقضايا العربية . فلقد سبق واوردنا نصا لماركس يقوم فيه حركة محمد علي باشا « العصرية » تقويما « ماركسيا » ، معتبرا اياه شخصية عملت على نقل مصر من العصور الوسطى الاقطاعية . ثم كان اهتمام انجلز ولينين من بعده ، مركزا على حركة التحرر العربية عموما ، وفي مصر آنذاك خصوصا .

فلقد كتب انجلز في ١١/١٢/١٨٨٢ ، اي في اعقاب هزيمة الانتفاضة العربية مباشرة ما يلي : « ان **جلادستون** يقرر انه يمكنه وببساطة ان يستولي على مصر ، ان مصر ما زالت غير خاضعة تماما للسيطرة البريطانية . وحتى لو خضعت فان بريطانيا لن تستطيع الابقاء على هذا الوضع . يرى

١ - انظر حول ذلك : جان شينو ، يوجين فارغا ، موريس غودولتييه - حول نمط الانتاج الاسيوي ، بيروت ١٩٧٢ .

٢ - عن كتاب « لينين وغوركي - رسائل وفكرات ووثائق - موسكو ، دار التقدم ، الطبعة الفرنسية ، ص. ٢٣٠ - ٤٠١ » .

جلادستون — مثلا — ان استيلاء روسيا على ارمينيا هو تحرير لدولة مسيحية من نير السيطرة الاسلامية — لكن ذلك كله مجرد رياء وزيف ومحضر اختلاق ، والسؤال هو هل يوفق **جلادستون** في تأمره هذا . سوف نسرى قريبا » (١) .

بيد ان لينين لاحق الوضع في مصر بشكل شامل ودقيق . فهو الذي كتب بأن « بريطانيا تجعل من مصر — اكثر فاكثرا — دولة منتجة للقطن وحده . . . وتلك هي السياسة المعاصرة التي تتبع في المستعمرات . وهي تتمثل في تشجيع زراعة المواد الخام وتعويق نمو الصناعات . ان السياسة الاستعمارية تصبح اكثر بشاعة ، كلما كان الشعب اكثر تخلفا » (٢) .

وقد توصل الى ذلك الوضع الاستعماري — البريطاني في مصر من خلال ملاحظته الاحداث هناك بأشكال متعددة . من ذلك انه كان يطلع على ما يكتب من المصريين انفسهم . فهو قد درس كتاب يوسف نحاس عن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفلاحين المصريين والذي صدر في باريس ١٩٠١ . وعلى هذا الكتاب يسجل لينين ملاحظاته التالية : « عمل مدرسي — مجرد تلخيص لبعض المراجع — عرض ملخص للغاية للفقر المدقع للفلاحين الذين يعيشون في اكواخ من الطين بدون اثاث ومع دوابهم — يكدحون من الصباح حتى المساء — قهر وجهل كما في روسيا — **وجهة النظر** : تقليدية تماما — ليبرالية — قريبة من وجهة نظر الشعبين الروس في اعوام ١٨٨٠ — ١٩٠٠ » (٣) . وهناك وثائق ومواقف اخرى للينين ولغيره من الماركسيين تظهر اهتمامه المباشر والخاص بقضايا التطور في الوطن العربي الحديث (٤) .

هكذا وبعد ان اتينا على ذكر تلك الوثائق والمواقف لرواد الفكر الماركسي ، نستطيع القول ، على ضوء ذلك ، بأن هؤلاء وجدوا في التراث العربي الفكري في عناصره التقدمية والمحرضة على التقدم احد مصادر بنائهم الفكري غير المباشرة ، وان احدهم — وهو لينين — وصل الى درجة الاسهام في طرح معالم اولى لفهم ماركسي للوطن العربي كجزء من بلدان (الشرق — المتخلفة) ، وذلك عبر قضية تلازم الكفاح الوطني والقومي مع الكفاح الاجتماعي (الاشتراكي) .

واذا كان الامر كذلك ، فهل النظرية الماركسية هي « المستوردة » لنا و « الدخيلة » على تراثنا ، ام ان تراثنا بعناصره تلك هو « المورد » لها

١ — نقلا عن : ف.أ. لينين . الاعمال الكاملة . الجزء ٣٩ — كراسات عن الامبريالية — الطبعة الروسية الرابعة ١٩٦٠ ، ص ٦٥٣ (هذا النص موجود في : رفعت السعيد — الاتحاد السوفياتي وحركة التحرر العربية — مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٥) .

٢ — نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٣ — نفس المرجع السابق ، ص ٥١٦ .

٤ — انظر في ذلك مقال ، رفعت السعيد المشار اليه سابقا (الاتحاد السوفياتي وحركة التحرر العربية) .

و « الدخيل » عليها ؟ ! (١) .

هنا ، في هذا المنعطف من المسألة ، تنفض ستر الهدف الثاني من دراسة التراث (والتاريخ) العربي ، والفكر الاشتراكي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، ذلك الهدف الذي حددناه ، فيما سبق ، بأنه الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوروبي في مرحلته الاولى التقدمية لتمثله واستيعابه واختزانه عبر ذلك الفكر .

ان ستر ذلك الهدف تنكشف حالما نطرح المسألة في سياقها ، التاريخي والتراثي ، الجدليين . انطلاقا من ذلك نقول بأنه توجد في ذلك التراث الليبرالي عناصر نسبية واخرى مطلقة . اما الاولى فنخضعها الى « استلهام تراثي » منبثق من الموجبات والمقتضيات والاتاق الثورية لـ « مرحلتنا القومية المعاصرة » التي تتحدد ، كما تبين لنا ، في خلق كل الامكانيات والشروط الضرورية لاقامة بناء اشتراكي في الوطن العربي . وبدون شك ، ان من ينجز ذلك « الاختيار الاستلهامي » ليس في وسعه ان يأخذ في حسبانته ثوابت مطلقة او مقدسة ملزمة . أنه فعلا استلهام تراثي . وهذا يعني انه حتى في نطاق تلك المرحلة التقدمية من الليبرالية لا يمكن ان تختار كل عناصرها ، وانما فقط ما يمكن ان يخدم تلك « المرحلة القومية المعاصرة » . وينصهر فيها . ومثل هذه العناصر النسبية كثير ، منها تلك التي تجسدت بالقيم العقلية ، مثلا ، في فلسفات فرنسيس بيكون وسبينوزا وديكارت وديدرو الخ . . .

اما العناصر المطلقة في تلك الليبرالية فانها تؤخذ على سبيل « التنبئي التراثي » . في نطاق هذه العناصر تدخل الاكتشافات والاختراعات العلمية

١ - في نطاق طرح هذا الامر يبدو على غاية الاهمية الاشارة الى ان دراسة « اللينينية » تكتسب ، في ظروف الوطن العربي ، دلالة نظرية وعملية خطيرة . فاللينينية ، التي هي التطوير النظري والتطبيق العملي الحي للماركسية في ظروف الاستعمار والثورات الاشتراكية والانتفاضات الوطنية والقومية ، استطاعت ان تقدم اضافة عميقة للماركسية والفكر التقدمي الثوري عموما . وهي ، في هذا النطاق ، تضع امامنا السؤال الدقيق التالي : كيف استطاعت هي ، اي اللينينية ، ان تحقق تلك الاضافة ، وبالتالي كيف اتيح لها ان « تطوع » الماركسية لواقع روسيا القيصرية ، بل لواقع الجمهوريات الاسيوية السوفياتية ، التي تلقي بكثير من خصائصها الاجتماعية بتلك التي تسود في الوطن العربي ؟ ان قضية « التطوع » هذه هي معقد الاشكال : كيف نفهم القانون الاجتماعي في نطاق مجتمعات متعددة ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال تقودنا الى التأكيد بان هذا القانون العلمي الاجتماعي او ذاك - وفي هذه الحال القانون الاشتراكي العلمي - يجب ان نبرهن على صحته دوريا ، اي في نطاق كل مجتمع نطرح فيه هذا القانون . ان المطالبة بالبرهان على صحة الماركسية (الاشتراكية العلمية) دوريا في كل مجتمع يطرح الاشتراكية ، لا علاقة لها بالتشكيك فيها ، بل هي تقود بشكل او باخر الى اغناء الماركسية على نحو علمي فعال ، والى اكتشاف خصائص ذلك المجتمع فعليا . وعلى ذلك فان اللينينية تقدم بشخصها مثالا حيا عميق الدلالة النظرية والتطبيقية على فهم وتطبيق وتطوير الماركسية في المجتمع العربي . وهذا ما يضع حلا لادعاء « الماركسية المستوردة » . وسنأخذ على عاتقنا ، في الجزء الاخير من هذا « المشروع » مهمة التصدي الشامل لهذه المسألة الفاتكة الاهمية .

والتقنية ومجموعة من القضايا الفكرية . وبالطبع ، فان ذلك « التبني » يخضع هو نفسه لوظائف اجتماعية واقتصادية وايدولوجية الخ جديدة منطلقة من « مرحلتنا القومية المعاصرة » .

واذن فنحن امام مهمة الاستلهام والتبني التراثي ليس فقط تجسدا للبيرالية تلك في مرحلتها الاولى (وكذلك في مرحلتها الثانية خصوصا في مجال العلوم الطبيعية والتقنية ، اي في مجال العناصر المطلقة) ، وانما كذلك تجا التراث الانساني العالمي كله ، بدون احراجات وعقد حضارية وقصور معرفي وسياسي ، متأخين ، في ذلك ، مع متطلبات الموقف العلمي والثوري ، الموقف التاريخي والتراثي الجدلي .

★ * ★

واذا عدنا الى قضية « الاصاله » و « المعاصرة » على ضوء ما اوردناه فوق ، وجدنا ، مرة اخرى ، ان « استلهامنا التراثي » و « تبنينا التراثي » هما اللذان يحددان لنا اولا واخيرا العناصر التراثية الجديدة التي تدخل في بنيان اصالتنا الجديدة ، وان طريقتنا العلمية ، الجدلية التاريخية التراثية ، هي التي تجعلنا متأخين مع العصر ، كما تجعل هذا الاخير متأخيا معنا ، بالطبع في كلتا الحالتين عبر نشاط اجتماعي فعال خلاق . وبما ان السمة الاساسية الاصلية لذلك « العصر » هي الانتقال الى الاشتراكية وانتصار حركات التحرر الوطني والقومي بتوجهها الاشتراكي ، وتحقيق الثورة العلمية التقنية في سياق تلك التحولات ، فان معاصرنا تصبح تجسيدا لمقتضيات وآفاق تلك السمة .

ان قضية استيعاب وتمثل واختزان التراث الليبرالي ومكتسبات الثورة العلمية التقنية لم تعد على هذا الاساس ، وفي نطاق الوطن العربي ، مطروحة في ذاتها ولذاتها ، وانما تحولت ، حسب منطوق ذلك « العصر » ، الى جزء من عملية تحقيق « المعاصرة الاشتراكية » المتأخية ، على نحو عميق ، مع الموجبات والمقتضيات والافاق الثورية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في ذلك الوطن .

هكذا نصبح امام معنى وافق اخر لـ « الاصاله » و « المعاصرة » . ان الاصاله هي الانطلاق من تلك « المرحلة » والوصول عبرها ليس فقط الى التراث العربي ، وانما كذلك الى كل تراث يتوافق ويتطابق مع موجباتها ومقتضياتها وآفاقها الثورية . حالئذ نرى اصالتنا متطابقة مع مجموع الحركات والاتجاهات والشخصيات التقدمية والمحرضة على التقدم في تراثنا العربي الاسلامي (بدءا من التساؤلات العقلية البسيطة التي طرحها القرآن والمؤمنون والهرطقة اللاحقون ، امثال اهل الرأي والنظر والقديرين ، وحتى اعمق واعقد المسائل والحلول التي طرحها وقدمها المفكرون العرب الاسلاميون في مراحل النهوض والانحسار ثم النهوض الحديث) .

هذا يشير الى ان اصالتنا تلك نحن الطامحين الى تمكينها من الانتصار في شخص « مرحلتنا القومية المعاصرة » ومن منظور آفاقها الثورية ، ليست في شيء مما طرحته الحركات والاتجاهات والشخصيات التي مارست دورا رجعيا او محرضا على الرجعية على كل الاصعدة (بدءا من تلك الارهاصات المناوئة للتفكير العقلي التي قدمها اهل السنة والحديث اصرارا منهم على

أخذ « النصوص » نصيا وعلى نحو يخدم استعباد الانسان اجتماعيا وايدولوجيا ، مرورا بمن سمي بالجبريين وبالسلفيين امثال بن تيمية ، وانتهاء بأؤلئك العتاة الذين مثلوا في « عصر النهضة البورجوازي » خط الرجعة والتلاحم مع قوى الطغيان العثماني والعربي والفرسي وغيره من أشكال الاستعمار الحديث) .

والامر نفسه نفهمه كذلك مسحوبا على تراث الشعوب الاخرى ، هذا التراث الذي يتحول في عناصره التقدمية والمحرضة على التقدم ، وطبقا لذلك الفهم والسياق للاتصال ، الى تراث لنا .

وعلينا هنا ان نعترف بأن معظم المثقفين العرب الذين تصدوا لقضية الاتصال والمعاصرة وللعلاقة بينهما ، بمن فيهم بعض من يتخذ من الفكر الماركسي منظورا منهجيا له ، وقعوا في منزلق ميتافيزيقي حال بينهم وبين رؤية جدلية تراثية تاريخية . فهم فهموا « الاتصال » بمعنى العودة الى التراث عودة تكمن اهميتها في ذاتها ، وفهموا المعاصرة بمعنى ضرورة ازالة التناقض بين ذلك التراث من جهة ومقتضيات العصر التقنية والعلمية (غالبا كما هي مطروحة في العالم الاوروبي المتطور رأسماليا او اشتراكيا) من جهة اخرى .

هذا النموذج من فهم المشكلة يعبر عنه ، مثلا ، مراد وهبة حينما يكتب : « قضية العرب في هذا العصر هي قضية الاتصال والمعاصرة . نغنى بالاتصال التراث ، ونقصد بالمعاصرة قضية العصر . . . وقضية العرب تقوم على ما يبدو انه تناقض بين تراث ديني للطابع وبين عصر علمي الطابع » (١) .

والجدير بالذكر ان هذا الفهم لقضية الاتصال يؤدي ، في نتائجه النهائية ، الى تقسيم العالم المعاصر الى قسمين ، اولاهما يقوم على « التعليم الاصلي — الديني » ، والاخر على « التعليم العصري — اللاديني » . وفي هذا عودة الى مقولة : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان . وان التقيا ، فلقاء الزيت بالماء . والتذكير هنا وارد بمنطلق المستشرق رينان الفرنسي العرقي الذي جرى وراءه مثقفون عرب في اوائل هذا القرن (منهم اسماعيل مظهر) ، ذلك المنطلق الذي يرى ان المغرب يقوم على عقلية تحليلية علمية فلسفية ، وان الشرق يرتكز الى عقلية آسيوية بدائية تركيبية صوفية (وقد تحدثنا عن ذلك في القسم الاول) .

وما يثير النظر في الواقع الثقافي لبعض الاقطار العربية الراهنة ، انه توجد فيها وزارات ومجلات مخصصة للتعليم (الاصلي) . مما يخلق علاقة سلفية الطابع بين « الاتصال » و « المعاصرة » ، ويؤكد من ثم على ان تراثنا العربي الاسلامي لا ينطوي على عناصر يمكن ان تتحول ، عبر ممارسة « الاستلهام والتبني التراثي » ، الى جزء هام من « معاصرنا » .

١ - مراد وهبة في حوار مع الامام الصدر والمطران حداد والمطران خضر ، مجلة الطليعة المصرية ٥ يناير ١٩٧٥ .

وهناك نموذج آخر لفهم الاصاله ، والمعاصرة (العصرية) يقدمه انور عبد الملك . وهذا النموذج ربما انطوى على نتائج سياسية واجتماعية ونظرية اكثر خطورة من الاول . ان انور عبد الملك ، الذي يرى مفهومي الاصاله والخصوصية متساويين ، يحدد خصوصية (اصالة) الحياة المصرية في « دور الدولة والجيش » (١) .

والحقيقة ، ان نقد هذا المفهوم عن « الاصاله » في الحين الذي يجب ان يتخذ طابعا شاملا حازما ، يقودنا الى ضرورة ابراز احدى خصائص الاصاله ابرازا متميزا وخاصا ، الا وهي نسبيتها . فأنور عبد الملك ينطلق من ان خصوصيات (اصالات) الشعوب مطلقة ، تبقى ابدا ثابتة ، بالرغم من دخول عناصر اخرى ثانوية في حياتها . ولا يهمنا هنا ان نناقش عناصر تلك الاصالات عند عبد الملك ، بقدر ما نود التعرض لكونها « مطلقة » (٢) .

لا شك ان الحديث عن مثل تلك الخصائص باعتبارها **الحاسمة** في تحديد هذا الشعب او ذاك ، اصبح غير ممكن في نطاق العلم فعلا ، وتحول الدفاع عنها الى مكابرة عرقية او ايديولوجية الخ . . . وبدقة ووضوح اكثر ، اصبح الحديث ذاك مجرد لغو بعد ان مكنت المادية الجدلية لنفسها في حقول العلوم الاجتماعية (الانسانية) المختلفة .

ان اكتشاف مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، بما ينطوي عليه من بناء تحتي وآخر فوقي ، قد حل اشكالا كبيرا ، اذ انطوى على اجابة علمية اولية دقيقة عن قضايا الاصاله (بمعنى الخصوصية) لشعب من الشعوب .

ذلك المفهوم ينطوي على تجريد وتعميم وشمولية ، بقدر ما يجسد قدرة على التحسيس والتخصيص والتحديد . وعلى ذلك ، فليس هنا من حديث عن « مطلق » بذاته ، ميتافيزيقي ، وانما عن ظاهرة في سياقها التاريخي ، والاخر التراثي .

هذا اولا . اما ثانيا ، فان مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » بحث

١ - انور عبد الملك : الخصوصية والاصالة - بحث قدم لندوة « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي - الكويت ٧ - ١٢ ابريل ١٩٧٤ » .

٢ - الحديث عن اصالة « مطلقة » يدور على افواه اولئك الذين لا يدركون العلاقة بين الخاص والعام ، وبين الشعب والشعوب ، فيقعون اكثر الاحيان في مزالق الشوفينية وتضخيم الجانب الخاص وفي اوهام الرومانسية . فمثلا سليم نقولا محسن يتحدث عن « الشعوب الاصيله » ، وبالمقابل عن الشعوب « غير » الاصيله (مجلة الثقافة الاسبوعية - دمشق - السبت ١٥ ايلول ١٩٧٣) . وبطبيعة الحال فان الشعب العربي يعتبر ، في هذا السياق ، من الشعوب الاصيله .

ان الحديث عن مثل هذه الامور كان يمثل في بعض ظروف تطور الوطن العربي ، مثل ظروف الكفاح ضد الشعبوية الغالية وضد عملية التترك الخ . . وجها ايجابيا مشروعا ، بغض النظر عن خطاه المعرفي . ولكنه يمثل الآن تخلفا فكريا عميقا ، لانه في عصرنا هذا اصبح متجاوزا اجتماعيا ، بالاضافة الى ضلالتة المعرفية .

على نحو اخذت فيه جوانبه الرئيسية الحاسمة : قوى الانتاج ، علاقات الانتاج ، الوعي الاجتماعي ، المؤسسات الاجتماعية . وهذا يعني انه في الحين الذي يؤكد فيه على وجود مثل تلك « التشكيلة » في كل مراحل المجتمع البشري ، يؤكد ايضا على ان ذلك الوجود يظهر نوعيا : ان العام « الشاحب » يظهر في الخاص الفني « الحيوي » . ها هنا تكمن الخصوصية لشعب ما في مرحلة نوعية ما . ولكن تراكم وتتابع المراحل المكونة لتاريخ وتراث ذلك الشعب والتداخل النسبي التراثي بينها (ووحدها الجدلية) ، يسهم ، بمزيد من الوضوح ، في خلق الوهم بأن تلك الخصوصية مطلقة ، بمعنى انها تكتسب صورة وصيغة واحدة .

ولا شك ان نشوء وتراكم عادات وتقاليد نفسية وعاطفية وثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية وفنية في حياة ذلك الشعب يعمل ، بدوره ، على تعميق ذلك الوهم . ولكن ما ان يصوب مبضع البحث الجدلي التاريخي والتراثي باتجاه تلك الظاهرة ، حتى تستبين المسألة في أفق آخر : انه الاستقلالية النسبية لتلك العادات والتقاليد تجاه المراحل العينية التي نشأت وتبلورت على اديمها .

وليس من شك في أن ما قررناه فوق لا يشير لا من قريب ولا من بعيد الى انكار خصوصية تلك العادات والتقاليد . ولكنه يضبطها ضبطا طبقيًا وقوميا تاريخيا وتراثيا ، فيكشف عن سياقها في عملية تشكل وتبلور وتطور التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتتالية في حياة الشعب المعين .

على هذا النحو نصل الى نقطة رئيسية في مفهوم انور عبد الملك لـ « الخصوصية » و « الاصاله » ، تلك هي اقحام التاريخ البشري (بالمعنى العام) في احد جوانب احدى مراحل (السلطة الادارية والعسكرية المركزية) ان في هذا الموقف اهدارا وتدميرا للفعل التاريخي والتراثي الذي تجسد ويتجسد في تنامي قدرة الانسان على تغيير عالمه عبر تثوير ، علاقة التطابق بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، والعلاقة الجدلية بين البناء التحتي والبناء الفوقي للمجتمع .

والحقيقة الاخيرة هي ان الانطلاق من مفهوم عبد الملك ذاك يؤدي ، دفعة واحدة ، الى رفض مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ورفض نواتجه - في الحقل التراثي - ، مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » .

واذا كان الامر كذلك بالنسبة الى « الاصاله » ، فلان « المعاصرة » او « الحدائة » ، تصبح احد وجهي قضية واحدة ، هي قضية « الاصاله والمعاصرة » (١) ، قضية تحقيق « المرحلة القومية المعاصرة » ، ومن ثم فان

١ - في التطبيق الذي قدمه محمود أمين العالم على بحث انور عبد الملك المشار اليه فيما سبق (ايضا في ندوة « ازمة التطور الحضاري ... ») ، تكمن اثاره خصبة وبعيدة مسلمات الخصوصية والمعاصرة ، وان كنا نفتقد فيه التعديد الدقيق لمفهوم « التراث » والتاريخ « ولعلاقتهما بذلك المسائل .

أصالتنا ومعاصرنا هاتين لا يمكن أن تفهما إلا من منظور الموجبات والمقتضيات والافاق الثورية لتلك المرحلة التي تمثل الحلقة الأعلى من حلقات التكون التاريخي والتراثي للوطن العربي : أن أصالتنا ليست في استنبات وإخصاب « القديم » على عواهنه ، وإنما في فهمه وأخذه على سبيل الاستلهام التراثي و « التبني التراثي » ، هذا الأمر الذي يجد غايته المقصوى في **الفعل** التاريخي والتراثي الميسس ، وكذلك معاصرنا ، فهي أن نعيش في **عمق** الزمن التاريخي والتراثي ، وليس على سطحه ، أي أن نشارك في صنع هذا الزمن .

وأخيراً ، ربما كان من النافل أن نقول بأن « الأصالة » لا ترتد نهائياً إلى **مفهوم** تاريخي وتراثي ، وإن كانت تجد تكثفها النظري فيه . ذلك أنها كذلك ، أو بالدرجة الأولى ، واقع موضوعي مجسد بتشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة (تراثياً : مرحلة قومية معينة) . هذا يعني أننا لا نصطنعها من عقولنا اصطناعاً ، بل هي قائمة موضوعياً تحقق نفسها في « آن محدد » ، كما في عملية التواصل التاريخي والتراثي . والأمور كذلك بالنسبة إلى « المعاصرة » (١) .

وهي ثانياً ، أي الأصالة ، لا ترتد نهائياً إلى فعل الاستلهام والتبني التراثي الذاتي ، وأن كان هذا الفعل قادراً على اغناء **وجودها** الموضوعي وتعميقه ، وذلك من خلال اكتشاف قانونيته وآفاق تطوره .

هكذا تجد نظرية التراث المقترحة هنا نفسها أمام مهمة ذات بعدين ، أولاهما نقدي والثاني بنائي . البعد النقدي يتكشف عبر التصدي لجميع النزعات اللاتاريخية اللاتراثية المتحدرة من مصدر رجعي محافظ متبلد أو مصدر « يساري » فج . أما البعد الثاني لتلك المهمة فيتحدد في طرح وتعميق مفهوم الجدلية التاريخية التراثية لكلا القضيتين ، الأصالة والمعاصرة .

★★★

ها هنا تبرز أهمية الحذر من الوقوع في الميكانيكية واللاتراثية التعسفية المتطرفة : أن محاولة إخضاع التراث العربي الفكري في جوانبه التقدمية لمقتضيات الثورة العربية الاشتراكية ، لا تعني بأي حال تزيف هذا التراث أو جوانب منه باسم تلك الثورة . والقيام بذلك لن يكون أبداً في صالح هذه الأخيرة . وهو في نفس الآن بعيد عن الجهد العلمي الملتزم بالحقائق التاريخية ، هذه الحقيقة المتحيزة بدورها للتقدم التاريخي والتراثي أو للمحافظة والرجعية التاريخية والتراثية .

أن « استعادة » تراثنا العربي الفكري ليست اخذاً للجوانب التقدمية منه ، كما هي على عواهنها وإنما هي ، كما رأينا استلهام تراثي وتبن تاريخي تراثي منطلقان من مقتضيات الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي ، التي تسير جنباً إلى جنب مع الثورة الاشتراكية الوحدوية ، بحيث تبرز وحدة التراث العربي الفكري التقدمي بالثقافة العربية التقدمية المعاصرة أولاً ، وبمكونات الفكر الاشتراكي العلمي الحديث والمعاصر ثانياً .

وعبر عملية التوحيد المزدوجة هذه ، وضمن حركتها الداخلية ، تنشأ مهمة

١ - هذا الرأي يتطابق ، من حيث التوجه العام ، مع رأي ت.س. اليوت ، الذي سبق أن تعرضنا له .

تطويع تلك المنجزات للواقع العربي العياني تطويعا علميا ثوريا ، بعيدا عن التعسف والجمودية والمزاودة والطفولية اليسارية وكل أنواع التبلس والهجاسة الفكرية . على هذا النحو وعبر التمييز الدقيق بين « الاستلهام » التراثي و « التبني » التاريخي التراثي ، نكون قد قطعنا الطريق ، بتيقظ علمي دقيق ، على محاولات « إعادة » تراثنا العربي الفكري بشكل كلي ، هذه المحاولات التي لا تشكل خرقا لقواعد البحث العلمي التاريخي فحسب ، وانما تقودنا كذلك الى فوضى فكرية يضيع فيها الحابل بالنابل ، وتزول او تضيع الحدود بين العناصر التقدمية — الثورية — التي حققتها الطبقات السائدة والمسودة على السواء من جهة ، وبين العناصر الرجعية — المعادية للثورة — التي استتبعتها الطبقات السائدة ، خصوصا في مراحل انحطاطها وانحسارها التاريخي من جهة اخرى .

ان رفضنا لتلك المحاولات يلزمنا ، حينما نتحدث عن « تراث عربي فكري » ، بتحليل هذا التراث الى **مكوناته الاساسية المتناقضة** . وضمن هذا الاعتبار ، أي ضمن رؤية التراث في كل مكوناته ، نكون مخولين بالاحتفاظ بمفهوم « التراث العربي الفكري » .

وبطبيعة الحال يغدو ضروريا ان نرصد ابعاد وآفاق تراثنا الفكري والعام من خلال حركة **تحليلية** له تبرز منطلقاته ودلالاته التاريخية والتراثية المتميزة والمتصارعة ، وحركة **تركيبية** تتيح الاحاطة المعمقة بتلك المنطلقات والدلالات في كليتها الحضارية العامة والقومية الخاصة .



ان انجاز هذا الجهد الشامل والدقيق والدؤوب هو مشكلة سياسية ، بالإضافة الى كونه مشكلة ثقافية ، او ربما هو كذلك ، اي مشكلة سياسية ، قبل ان يكون مشكلة ثقافية . لماذا ؟ لان اكسابه ابعاده الكاملة لا يتم من خلال مجموعة من **المثقفين** المحترفين ، وانما يقتضي ان ينظر اليه في اطار استراتيجية ثورية لحزب سياسي ثوري . وليس من شك انه لا يمكن لمثل تلك الاستراتيجية ان ترفع الادعاء بكونها ثورية ، ما لم تطرح ، **في آن واحد** ، قضية الثورة الاشتراكية الوحدية ، وقضية الثورة الثقافية ، وقضية الرؤية الجديدة الثورية للتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، وما لم تعمل على تحقيق ذلك كله عبر الحزب الثوري السياسي .

ان الوجه السياسي من الثورة الثقافية في الوطن العربي ، هو الذي يشترط اخراج المسألة من نطاق « المثقفين » والحاقتها بنشاط سياسي منظم يجعل من تلك الامور استراتيجية الضابطة لكل نشاطاته .

وبما لا شك فيه ان تحقيق الثورة بأبعادها تلك في الوطن العربي (البعد الاجتماعي الاشتراكي ، بما في ذلك التوحيد القومي والبعد الثقافي ، والبعد التراثي) ، سوف يحمل في أحشائه حصيلة عملية الانتقال من وضع ثقافي تحددته **فئة** من **المثقفين** ، الى وضع ثقافي جديد يحدده **الشعب** او الجماهير العربية ، المكونة من الطبقات العاملة الكادحة التي تمتزج

مصالحتها الموضوعية والذاتية بآفاق التقدم الثوري في الوطن العربي .
وهنا لا نجد ضرورة للالاحاح — اذ ان ذلك مفهوم بذاته — على ان ذلك كله يمر عبر كفاح ذي نفس طويل منسق ضد العدو الطبقي والقومي والثقافي الايديولوجي في الداخل ، وضد العدو الامبريالي والصهيوني في الخارج ، في الحين الذي ينبغي فيه اكتشاف وتعميق الجسور الموضوعية والذاتية التي تربط بين ابعاد وآفاق الثورة العربية بلامحها تلك من جهة ، وبين البلدان الاشتراكية والحركات الثورية في أوروبا وآسيا وأمريكا من جهة أخرى .

ان عالمية النظام الرأسمالي الامبريالي وارتباط الصهيونية واسرائيل بها ، وعالمية النظام الاشتراكي والثورة الاشتراكية ، جعلتا من الثورة العربية الاشتراكية خيارا وحيدا امام الطبقات الكادحة من الامة العربية .

ونحن حينما نلح على العلاقة الجدلية الشرطية بين اوجه الثورة الثلاثة في الوطن العربي ، الاجتماعي الوجدوي ، والثقافي الايديولوجي ، والتراثي ، نجد انفسنا — اذا اخذنا بحسباننا الوجهين الاخيرين بشكل خاص — مدعويين الى تعميق هذه الصيغة النظرية العامة من خلال اخضاع مجموعة من القضايا الثقافية الداخلية النظرية الخاصة والميدانية المتعلقة بهما .

فالثورة الثقافية تلك لا تلح على علاقتها بالتراث العربي الفكري فحسب ، وانما — وهذا الامر ضروري — تدخل ضمن مهماتها الرئيسية ايضا قضايا النقد الثوري (الماركسي) للايديولوجيات البورجوازية الاستعمارية التي وفدت الى الوطن العربي مع عملية الغزو الثقافي الاستعماري منذ اواخر القرن التاسع عشر ، وللايديولوجية الاقطاعية المتمثلة بمجموعة لا تحصى من التقاليد والخرافات والامثال والتصورات الفلسفية البدائية والتي تمتلك رقعة كبيرة من الخريطة الثقافية الايديولوجية للطبقات الاجتماعية كلها في هذا الوطن .

والنقد الثوري هذا يمتد ليشمل جميع الاشكال الايديولوجية التي ترعرعت خصوصا في نطاق الشريحة الوسطى وقسم من الشريحة الصغيرة من البورجوازية العربية (التجريبية ، والاصلاحية ، والرومانسية) ، وفي نطاق الطبقات الكادحة ، من عمال مدن وعمال مزارعين وفلاحين فقراء وحرفيين صغار مسحوقين (التأملية ، وكذلك الرومانسية) .

بالعلاقة الوثيقة مع تلك المهمات تبرز المسائل الخاصة بتثوير المؤسسات التعليمية والثقافية والاعلامية ، وذلك من خلال القيام بتحليل نظري وميداني دقيق للواقع الثقافي الراهن في الوطن العربي ، او على الاقل في بعض اقطاره ، كل ذلك انطلاقا من مقتضيات العلاقة الوثيقة والضرورية بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة ، وبين التقدم الثقافي من جهة أخرى ، اي بين العلم والانتاج .

وبطبيعة الحال ، تحتل قضايا الانقسام في شخصية الانسان العربي موقعا ، والكادح على نحو خاص ، والفروق العميقة بين المدينة والريف ،

والنسبة العالية للامية المتفشية في مجموع الطبقات الاجتماعية الكادحة ،
ومعركة التعريب في اقطار المغرب العربي خصوصا ، مكانا مرموقا في
لائحة المهام المبدئية المطروحة امام هذه الثورة الثقافية المقترحة بتلك
الابعاد والافاق ، وكذلك الاشكالات والتعقيدات .

ان الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي باتجاهاته الثورية ،
التي اعتبرناها الشرط والاطار الذاتيين لطرح رؤية جديدة ثورية للتراث
العربي الفكري ، سوف لن تكون اكثر من عملية هجينة ، او قفزة في الهواء ،
اذا لم تطرح بالعلاقة العضوية مع قضية الثورة الاشتراكية الوجدانية في
الوطن العربي ومع تلك القضايا المشار اليها فوق . وهي ، اي تلك الثورة
الثقافية ، تبقى بناء على ذلك ، الخيار الوحيد الممكن لتجاوز البنية
الثقافية والايديولوجية القائمة في الوطن العربي ولدفع عملية التنمية
الاقتصادية والاجتماعية حتى حدودها القصوى الممكنة (١) .



١ - تأكيدنا هنا على العلاقة الجدلية الشرطية ، التي لا تنفي بطبيعة الحال الاخذ بقضية
الاولوية ، بين الثورة الاشتراكية التوحيدية والثورة الثقافية والثورة التراثية ، نجد
انفسنا امام ضرورة رفض تلك الآراء ذات النزعة « المثالية اللغوية » ، التي ترى بان
خلق المصطلح اللغوي الدقيق قمين بان يزيل الالتباسات بين الناس ، ويجعلهم بالتالي
موحدين . ها هنا تتحول العملية كلها الى دعوة لاحداث ثورة في اللغة . طبقا لذلك
يمكننا ان نضع المصطلح اللغوي الذي يوحد بين الثورة والردة ، بين التقدم والمحافظة
(وقد وجدنا في بعض الآراء لدى زكي نجيب محمود التي عرضنا لها في القسم الاول من
هذه « المقدمة ») تمثيلا لهذا الموقف المثالي اللغوي . كما اننا نجد ملامح قوية لهذه
النزعة لدى اسعد علي في بعض ما كتبه حتى الان) .

انظر مثلا مقالته - من عام المرأة الى عام اللغة ، جريدة الثورة ، دمشق ، ١٩٧٦/١/١٠ .
وعلى النقيض (الشكلي) من تلك الآراء التي تنطلق من وضوح وتقنين المصطلح
اللغوي ، تبرز آراء تنحو نحو « نخبوية لغوية » ، حيث يؤكد اصحابها بان الكاتب
المثقف يستطيع ان يكتب ما يشاء ، دون الخشية من وصوله الى اللامعقول ومن
انفضاض الناس عنه . هكذا اذن ، نحن مدعوون ، طبقا لرغبة لطفي عبد البديع ، الى
ان نرفع الشعار : « أيها الشعراء لا تخافوا من اللامعقول » ، واذا قيل لكم لم لا تقولون
ما يفهم ؟ فقولوا ما قال ابو تمام ولم لا تفهمون ما يقال » (مجلة الفكر المعاصر - عدد
سبتمبر ١٩٧١) .

والآن ، بعد تلك الجولة الطويلة ، ذات النفس الطويل بما احتوته من طروح وإشارات وتعقيدات ومحاولات لحل هذه الأخيرة ، يتراءى أمامنا السؤال التالي : الى أين بقضية التراث العربي والثورة الثقافية في الوطن العربي ؟

ان المحاولات التي انجزها مجموعة من المفكرين والباحثين من كل الاتجاهات والمواقف الفكرية الايديولوجية التي وجدت وتبلورت في الوطن العربي وما تزال بقايا وذيول لها حتى الآن ، ان تلك المحاولات التي اتينا عليها او على معظمها بهذه الصيغة او تلك ، تشكل بالنسبة اليها جزءا أساسيا من تراثنا في جانبها **الفهجي** . ولا شك ان ممارسة الاختيار التراثي بمعنى الاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي التراثي تجاهها ، من أولى المهمات « التراثية » النظرية التي تفرض نفسها علينا . وبطبيعة الحال ، في سياق ذلك الطرح نجد أنفسنا الوريثين الشرعيين لتلك المحاولات في أوجهها التقدمية تراثيا .

واذا كان الامر كذلك ، توجب علينا ان نرى في تلك المحاولات الليبرالية العقلانية ، أحد تلك الأوجه الناصعة . ولا بد هنا من القول بأن الطموح الذي كان يعمر عقول وعواطف طه حسين وأحمد أمين وعبد الحميد عبادي لكتابة التاريخ الادبي والفكري والسياسي للمجتمع العربي

١ - تأكيدنا هنا على العلاقة الجدلية الشرطية ، التي لا تنفي بطبيعة الحال الاخذ بقضية الاولوية ، بين الثورة الاشتراكية التوحيدية والثورة الثقافية والثورة التراثية ، نجد أنفسنا امام ضرورة رفض تلك الآراء ذات النزعة « المثالية اللغوية » ، التي ترى بان خلق المصطلح اللغوي الدقيق قمين بان يزيل الالتباسات بين الناس ، ويجعلهم بالتالي موحدين . ها هنا تتحول العملية كلها الى دعوة لاحداث ثورة في اللغة . طبقا لذلك يمكننا ان نضع المصطلح اللغوي الذي يوحد بين الثورة والردة ، بين التقدم والمحافظة (وقد وجدنا في بعض الآراء لدى زكي نجيب محمود التي عرضنا لها في القسم الاول من هذه « المقدمة » تمثيلا لهذا الموقف المثالي اللغوي . كما اننا نجد ملامح قوية لهذه النزعة لدى اسعد علي في بعض ما كتبه حتى الآن) .

وعلى النقيض (الشكلي) من تلك الآراء التي تنطلق من وضوح وتقنين المصطلح اللغوي ، تبرز آراء تنحو نحو « نخبويا لغويا » ، حيث يؤكد اصحابها بان الكاتب المثقف يستطيع ان يكتب ما يشاء ، دون الخشية من وصوله الى اللامعقول ومن انفضاض الناس عنه . هكذا اذن ، نحن مدعوون ، طبقا لرغبة لطفي عبد البديع ، الى ان نرفع الشعار : « ايها الشعراء لا تخافوا من اللامعقول ، واذا قيل لكم لم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا ما قال ابو تمام ولم لا تفهمون ما يقال » (مجلة الفكر المعاصر - عدد سبتمبر ١٩٧١) .

انظر مثلا مقالته - من عام المرأة الى عام اللغة ، جريدة الثورة ، دمشق ١٠/١/١٩٧٦ .

الإسلامي الوسيط ، يعتبر أحد الاشكال الفكرية الخصبة حتى الحد الأقصى في نطاق الفكر العقلي الليبرالي في الوطن العربي . وحتى إذا لم نستطع أولئك الرجال تحقيق هدفهم بشكل شامل (ربما باستثناء أحمد كين) ، فإن محاولتهم تشكل علامة هامة على طريق الفهم العلمي للثقافة العربية . ان نظرية التراث المقترحة هنا اذ تجد نفسها مدعوة الى التأكيد على انها الوريثة الشرعية لتلك المحاولات ، فانها تعلم يقيناً ، ان منح هذه الاخيرة بعدها الترائي الاقصى في المرحلة المعاصرة من الوطن العربي ، يقتضي الانطلاق من المنهجية العلمية الخلاقة القادرة على تحقيق ذلك الطموح . تلك المنهجية هي الجدلية التاريخية التراثية .

واذا كانت تلك المحاولات قد تعرضت ، على نحو عفوي ضمنى غير مقصود ، اي التقويم لقضايا التاريخ والتراث العربي الفكري من موقع ومنظور موجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » لاصحاب تلك المحاولات ، فان محاولتنا هذه لا تبتغي القيام بذلك بوعي وقصد منطلقين من هذه المرحلة فحسب ، وانما تكتسب كذلك بعداً وافقاً جديدين ، هما في حقيقة الامر بعد وافق الثورة العربية الاشتراكية ، بما في ذلك الثورة الثقافية المنهجية تنهيجاً جدلياً تاريخياً ترائياً (ثورياً) . بل اكثر من ذلك ، فقد انطلقنا في هذه « المقدمة » من الوظيفة العميقة لطرح قضية تراثنا ، تلك التي نراها في الاسهام الخلاق في الثورة . ومن هنا كان تأكيدنا على التراث في عملية **تحوله الى الفعل الثوري** ، أي على الموضوعية التي جعلناها عنواناً لهذه « المقدمة » ، وهي « من التراث الى الثورة » ، — وهذا قد نبهنا اليه — دون الانزلاق الى مواقف « الارادية » التعسفية التي تغمض العين الاولى عن المبررات الاجتماعية الموضوعية والنظرية الذاتية التي تمتلكها الثورة العربية الاشتراكية — المعاصرة ، وذلك في نفس الوقت الذي تفتح فيه العين الاخرى واسعة نهمة تلقاء رؤية تلك المبررات في التراث العربي الفكري ، والحضاري العام .

اذن ، « من التراث الى الثورة » ، هو الوجه الاول لمسألة واحدة ذات وجهين لا ينفصلان . اما الوجه الثاني منهما ، فهو « من الثورة الى التراث » اي من الثورة الثقافية في قاعها المنهجي الجدلي التاريخي الترائي وبعدها الاجتماعي الاشتراكي الى ذلك التراث . ولكننا اذ انجزنا هذه « المقدمة » النظرية المنهجية في قضية التراث العربي ، ندرك انها الخطوة الاولى المبدئية لوضع هذا التراث في موقعه وسياقه الحقيقيين . اما اذا طمحنا الى تحويله الى فارس شاهر سلاحه من أجل الثورة وضد اللاثورة في حياتنا اليومية بمشكلاتها المتعددة المعقدة ، فانه يصبح لازماً علينا ان ننقل الى المستوى الميداني الخاص لتقصي ذلك التراث .

في تحقيق هذا الطموح او بعضه ، تجد الاجزاء اللاحقة من « مشروع الرؤية الجديدة » أقصى هدف لها .

لماذا طرح قضية « التراث العربي »

القسم الاول

التاريخ والتراث العربي من مواقع الفكر اللاتاريخي اللاتراثي

- ٢٦ : الفصل الاول : النزعة السلفية
 ٩٧ : الفصل الثاني : نزعة المعاصرة
 ١٣٦ : الفصل الثالث : النزعة التليفقية
 ١٦٦ : الفصل الرابع : النزعة التحييدية
 ١٩١ : الفصل الخامس : المركزية الأوروبية وقضايا الاستشراق

القسم الثاني

التراث العربي منهجا وتطبيقا

من مواقع البديل : الجدلية التاريخية التراثية

الفصل الاول :

- ٢٢٢ ١ - باتجاه التحديد
 ٢٢٣ ٢ - قضية بداية التاريخ العربي

الفصل الثاني :

- ٢٢٩ ١ - بين الفكر والواقع : الاستقلالية النسبية للفكر
 ٢٣٥ ٢ - الموضوعية ودور المنهج في البحث التاريخي التراثي
 ٢٣٨ ٣ - الايديولوجيا والوعي الاجتماعي

الفصل الثالث :

- ٢٤٢ ١ - مصطلح التراث بين « التاريخ » و « الحدث الاجتماعي »
 ٢ - بين الجدلية التاريخية التراثية والمادية
 ٢٥٤ الجدلية التاريخية

- ٢٥٧ ٣ - بين علم الاجتماع وعلم التاريخ
 ٢٦٠ ٤ - نظرية التراث بين علم الاجتماع وعلم التاريخ

الفصل الرابع : مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة »

الفصل الخامس : الاختيار التراثي

الفصل السادس : الاصاله والمعاصرة

الفصل السابع : الجدلية التاريخية التراثية

والثورة الثقافية - تمهيد

- ٢٨٥ ١ - الشرط الموضوعي لـ « الثورة التراثية » :

الثورة الاجتماعية

- ٢٨٨ ٢ - الشرط الذاتي لـ « الثورة التراثية » :

الثورة الثقافية

- ٣٠٧ ٣ - « الثورة التراثية » في موقعها من الثورة

الاجتماعية والثورة الثقافية